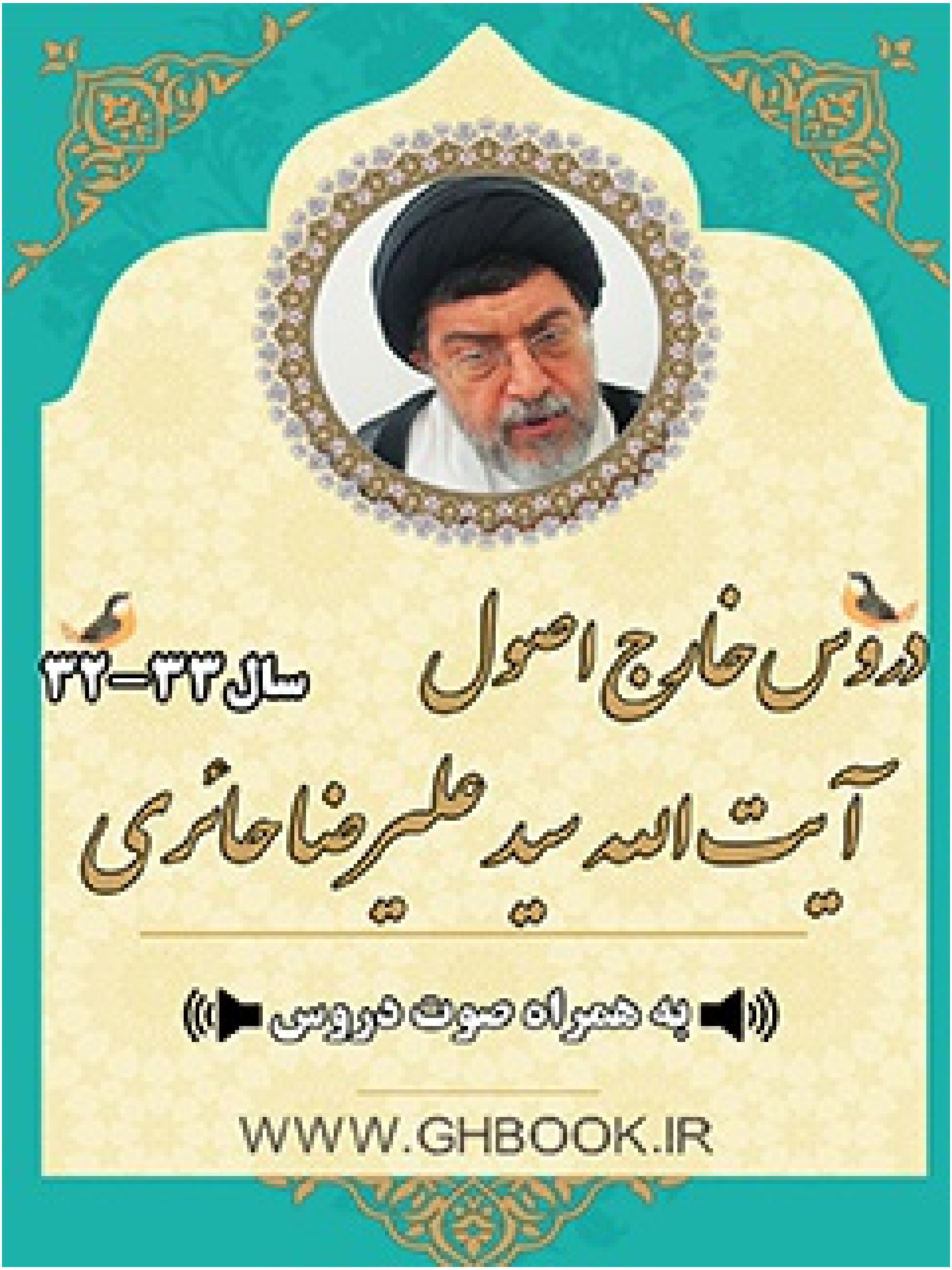

دروس خارج اصول
سال ۳۲-۳۳
آیت الله سید علیرضا حائری
به همراه صوت دروس
WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشيو دروس خارج اصول آيت الله سيد عليرضا حائرى ٣٣-٣٢

كاتب:

آيت الله سيد عليرضا حائرى

نشرت فى الطباعة:

سايت مدرسه فقاهت

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سید علیرضا حائری۳۳-۳۲

اشاره

سرشناسه:حائری، علیرضا

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سید علیرضا حائری۳۳-۳۲/علیرضا حائری.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

العامّ /دلاله الدلیل /الدلیل الشرعی اللفظی /الدلیل الشرعی /الأدله المحرزه /علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامّ /دلاله الدلیل/الدلیل الشرعی اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

کُنَّا نبحث فِی السنه الدراسیه الماضیه دلالهَ العامّ، وذکرنا أن فِی هذا البحث توجد جهات ثلاث:

الجهه الأولی: فِی تعریف العموم.

الجهه الثَّانیه: فِی أقسام العموم.

الجهه الثَّالثه: فِی ألفاظ العموم وأدواته.

فتکلمنا سابقاً فِی الجهتین الأولی والثانیه، ووصلنا إلی الجهه الثَّالثه فِی ألفاظ العموم وأدوات العموم، وَقُلْنَا: إِنَّ هذه الألفاظ والأدوات عدیده، ذکرنا الأولی منها وهی عباره عن لفظه «کُلٍّ»، وبحثنا عنها مفصَّلاً وانتهینا منها، ووصلنا إلی اللفظه الثَّانیه من ألفاظ العموم وأدوات العموم وهی عباره عن الجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللَّام، أو قل بعباره أخری: «اللَّام» الداخله عَلَیٰ الجمع. وَقُلْنَا: یمکن ثبوتاً وَعَقْلاً تصویر دلاله هذه «اللَّام» الداخله عَلَیٰ الجمع، علی العموم والاستیعاب، وصورنا هذه الدِّلاَلَه بهذا النَّحْو وبهذا الشِّکْل، وهو أَنْ تَکُونَ «اللاَّم» دالَّه عَلَیٰ استیعاب معنی الهیئه لمعنی الْمَادَّه؛ فإِنَّهُ توجد ثلاثه أمور فی الجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللاَّم من قبیل العلماء: ۱- «اللَّام». ۲- هیئه الجمع (= هیئه العلماء). ۳- هیئه الْمَادَّه (هیئه «عالم»). معنی الْمَادَّه واضح، فهو یَدُلّ عَلَیٰ طبیعه العالم. وهیئه الجمع (العلماء) تَدُلّ عَلَیٰ عددٍ من أفراد الْمَادَّه لا یقلّ عن ثلاثه. وَاللَّام إذا دخلت عَلَیٰ الکلمه وأصبحت الکلمه عباره عن

العلماء، فهـذه «اللَّام» يمكن ثبوتاً وَعَقْلاً تصوير هـذه الدِّلَالَه بأَنَّ بالإمكان أَنْ تَكَونَ «اللَّام» تَدُلّ عَلَىٰ استيعاب معنى الهيئه لمعنى الْمَادَّه. أي: هذا العدد الَّذى لا يقل عن ثلاثهٍ مستوعبٌ لكل أفراد العالم الموجودين فِى الخارج. فمثلاً إذا كان عدد العلماء ١٠٠ عالم، فكلمه «العلماء» (أي: الهيئه) تَـدُلّ عَلَىٰ أن معنى الهيئه (أي: العدد الَّذى لا يقل عن ثلاثه) مستوعب لكل أفراد العالم، أي: لكل المائه. هذا كُلّه بحثنا.

ص: ١

ثم انتقلنا إلى مقام الإثبات لنرى ما هو الصَّحِيح؟ هل أن الجمع الْمُحَلَّىٰ بِاللاَّم حقيقهً يَدُلّ عَلَىٰ العموم؟ قلنا إن الْمَشْهُور والمعروف هو ذلك، و نحن نقبل ذلك. كما أن ذلك هو ظاهر لغه العرب. إلاَّ إن جاءت قرينه ودلّت عَلَىٰ خلاف ذلك. لكن كيف نثبت ذلك؟

قلنا: يوجد مسلكان فِى دلاله الجمع الْمُحَلَّىٰ بِاللَّامِ عَلَىٰ العموم، مسلك يقول بأن هذه الدِّلَالَه وضعيَّه، أي: «اللَّام» الداخله عَلَىٰ الجمع وضعت فِى اللغه للعموم والاستيعاب.

مسلك آخر: «اللَّام» لم توضع للعموم مباشره، بل «اللَّام» مطلقاً (سواء الداخله عَلَىٰ الجمع أم الداخله عَلَىٰ المفرد) وضعت لتَعَيُّنِ مدخولها، أي: وضعت للدلاله عَلَىٰ أن مدخولها متعين ومتشخص. غَايَه الأَمْرِ أَنَّ تعين كل شىء بحسبه، إذا دخلت «اللَّام» عَلَىٰ المفرد كان التّعيّن هناك بنحو، وإذا دخلت «اللَّام» عَلَىٰ الجمع أيضاً تَدُلّ «اللَّام» عَلَىٰ التّعيّن، تَدُلّ عَلَىٰ أن هذا الجمع المدخول للام متعين، وتعين الجمع لا يكون إلاَّ بالعموم. (فنحن نتصور تعين الجمع بما هو جمع بأن نقول أَنَّهُ أراد كل المائه، فلو أراد التسعين من المائه فهذا التسعين غير متشخص، فهناك تسعينات عديده داخل المائه). هذا مسلك ثان فِى باب إفاده الجمع الْمُحَلَّىٰ بِاللَّامِ للعموم. شرحنا هذين المسلكين فِى السَّابِقَ وبيّنّا الفوارق بينهما، وقد أعدناه للتذكير.

والآن علينا أن ندرس هذين المسلكين، فلنستعرض أَوَّلاً المناقشات والاعتراضات الَّتى وجهت أو يمكن أن توجّه إلى هذين المسلكين أو إلى أحدهما فِى قِبَال الآخر.

وثانياً بعد ذلك نستعرض سائر الوجوه الَّتى ذكرت أو الَّتى يمكن أن تذكر لدلاله الجمع الْمُحَلَّىٰ بِاللَّامِ عَلَىٰ العموم.

أَمَّا المناقشات فنقتصر عَلَىٰ ثلاث مناقشات: مناقشه حول المسلك الأوّل ومناقشه حول المسلك الثَّانِى، ومناقشه ثانيه حول كلا المسلكين معاً.

ص: ٢

أَمَّا المناقشه الأولی حول المسلک الأوّل الَّذی یقول بأن «اللّام» الداخله عَلَی الجمع وضعت للعموم لغهً، وهی ما یذکرها السید الأستاذ الخوئی رحمه الله حیث یقول: إن هذا الکلام غیر صحیح ولا یمکننا أن نقبل أن «اللّام» الداخله عَلَی الجمع وضعت للعموم؛ وذلک لأَنَّهُ لو کان الأمر کذلک للزم أن یکون استعمال الجمع الْمُحَلَّی بِاللَّام فِی موارد العهد استعمالاً مَجَازِیّاً. فإن الْمُتِکَلِّم قد یستعمل الجمع الْمُحَلَّی بِاللَّام ولا یرید منه العموم والاستیعاب، بل یرید جماعهً معهوده. مثلًا الأب یتحدث مع ابنه حول علماء الفقه وبعد قلیل یقول له: «أکرم العلماء»، ویکون مقصوده علماء الفقه؛ فإن استعمال الجمع الْمُحَلَّی بِاللَّام فِی موارد العهد وإراده جماعه معهوده مُعَیَّنَه مجازیهٌ بناءًا عَلَی المسلک الأوّل؛ لأَنَّ «اللّام» استعملت هنا فِی غیر معناها الحقیقی (فِی غیر العموم) بینما هذا باطل بالوجدان والضروره؛ فإن الوجدان یقضی ویحکم بأن هذا الاستعمال حقیقی، فلا یحس العربی بأی نوع من التَّجوُّز فِی مثل هذا الاستعمال.

إذن فهذا شاهد عَلَی بطلان هذا المسلک الأوّل وهذا بخلاف المسلک الثَّانِی، فلو قلنا بالمسلک الثَّانِی لا یرد هذا الإشکال. أی: لو قلنا بأن «اللّام» وضعت لتعین مدخولها، فإن التّعیّن (=المعنی الحقیقی للام) محفوظ فِی مثل هذا المثال، فِی مثل موارد العهد. بناء عَلَی المسلک الثَّانِی، سواء استعمل الجمع الْمُحَلَّی بِاللَّام فِی العموم أو استعمل فِی العهد فإن کلاهما استعمال حقیقی؛ لأَنَّ التّعیّن موجود. فلا یلزم المجاز ولا یلزم هذا الإشکال، بینما عَلَی المسلک الأوّل یلزم هذا الإشکال. هذا ما أفاده السید الخوئی رحمه الله([(۱)](#)).

أقول: یمکن لقائل أن یدفع هذا الإشکال عن المسلک الأوّل ویقول بأن هذا الإشکال إِنَّمَا یرد عَلَی المسلک الأوّل لو کان صاحب المسلک الأوّل یقول بأن «اللّام» الداخله عَلَی الجمع وضعت بوضع واحد للعموم (أی: لها معنی واحد وقد وضعت له وهذا المعنی الواحد هو العموم)، لَوَرَد إِشْکَال السَّیِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِیّ رحمه الله، وهو أَنَّهُ إذن یلزم المجاز لو استعملت «اللاّم» الداخله عَلَی الجمع فِی غیر العموم، استعملت فِی العهد، یلزم المجاز. لکن من المستبعد أن یکون أصحاب المسلک الأوّل یقولون بهذا الکلام. هم یعترفون بأن «اللّام» وضعت مطلقاً لتعین مدخولها، غایه الأمر: خصوص «اللّام» الداخله عَلَی الجمع لها وضع ومعنی (حقیقی مَوْضُوع له) آخر. فهناک وضعان للام: أحدهما تعیّن المدخول والآخر العموم. أی: معنیان حقیقیان. أی: مشترک لَفْظِیّ. مثل کلمه «عین». فإذا استعملت «اللّام» فِی العهد کان الاستعمال حقیقیّاً؛ لأَنَّهَا استعملت فِی تعیّن مدخولها، وإذا استعملت «اللّام» فِی العموم، أیضاً کان الاستعمال حقیقیّاً؛ لأَنَّ العموم معنیً آخر أیضاً حقیقی. وقد سبق أن ذکرنا هذا المطلب فِی العامّ الماضی فِی الفارق الأوّل عندما کُنَّا نبحث الفوارق بین المسلکین. فلا یلزم الإشکال.

۱- (۱) - أجود التقریرات: ج ۱، ۴۴۵.

وأمّا ما ذكره السيد الهاشمی حفظه اللّٰه فِی المقام فِی هامش تقریراته لبحث سَیِّدنَا الأسْتَاذ الشَّهید رحمه الله قائلًا: «إِنَّ الإنصاف هو أنَّ المصیر إلی الاشتراک اللَّفظیّ فِی مدلول اللام بینَ مَعْنَیَیْنِ لا رابط بینهما خلاف الوجدان جِدّاً». أی: الالتزام بالاشتراک اللَّفظیّ، أی: لو ادعی صاحب المسلک الأوّل الاشتراکَ اللَّفظیّ فحینئذٍ لا ـ یرد علیه إِشْکَال السید الخوئی رحمه الله، یقول الهاشمی: الاشتراک اللَّفظیّ هنا خلاف الوجدان؛ لأَنَّه لا رابط بین هذین المعنیین، بأن نقول: «اللَّام» وضعت بوضعین لمعنیین لا رابط بینهما، بنحو الاشتراک اللَّفظیّ، هذا خلاف الوجدان.

هذا الکلام غریب، لأَنَّهُ أوّلاً ـ متی کان مِنَ الشَّرْطِ فِی الاشتراک اللَّفظیّ وجود رابط بین معنییه أو بین معانیه؟! فإن کلمه «عین» مشترکه لفظیه ولا رابط بین معانیها، أو کلمه «المولی» مشترکه بین السید والعبد، والسید ضدّ العبد والعبد ضدّ السید ولا رابط بینهما أبداً.

وثانیاً: عَلَیٰ تقدیر التَّسْلِیم بِالشَّرْطِ (بأن نفرض أَنَّهُ یشترط فِی المشترک اللَّفظیّ وجود رابط بین معنییه) فإن هذا الشَّرْط متوفر فِی المقام؛ حیث أن صاحب المسلک الأول إذا ادعی أن «اللَّام» الداخله عَلَیٰ الجمع لها معنیان وضعیان، أحدهما تعیّن المدخول والآخر العموم، فیوجد بینهما ترابط؛ لأَنَّ تعین المدخول فِی الجمع ملازم للعموم. فإن التّعیّن فِی الجمع ملازم للعموم([1]).

المناقشه الثَّانیه هی المناقشه عَلَیٰ المسلک الثانی وهی مناقشه الآخوند حیث یقول الخُراسانیّ: إن کون «اللَّام» موضوعه لتعیّن مدخولها لا ـ یُنتج العموم، وتعیّن الجمع لا ـ ینحصر بالعموم؛ لأَنَّ الجمع کما یکون تعیّنه بالعموم (أی: بإراده کل المائه والمرتبه العلیا والأخیره) کذلک یمکن تعیّن الجمع بإراده المرتبه الدنیا (وأقل الجمع وهی الثَّلاثه).

ص: ۴

۱- (۲) - بحوث فِی علم الأصول: ج۳، ۲۴۵.

إذن، المسلک الثّانِی لا- یوصل صاحبه إلی العموم، وإنَّما نستفید العموم لو قلنا بالمسلک الأول، أی: لو قلنا بأن مجموع «اللّام» والجمع (أی: «اللّام» الداخله عَلَیَ الجمع) وُضع للعموم.

إشْکَال السید الأستاذ الخوئی رحمه الله عَلَیَ کلام الآخوند: إنَّ المسلک الثّانِی الَّذی یقول بأن «اللّام» الداخله عَلَیَ الجمع تفید تعیّن الجمع وتعیّن الجمع لا- یکون إلاّ- بالمرتبه الأ-خیره المساوقه للعموم، یقصد بالتعیّنِ التعینَ فِی الصدق الخارجیّ. أی: أَنْ یَکُونَ مدخول «اللّام» مصداقه خارجاً مُعَیَّناً ومشخصاً. أی: یقصد بالتعیّن التّعیّن فِی الصدق والانطباق الخارجیّ، لا یقصد التّعیّن الْمَاهُوِیّ. نعم لو کان یقصد التّعین الْمَاهُوِیّ، فهذا التّعین الْمَاهُوِیّ کما هو موجود فِی المرتبه العلیا (المائه) کذلک موجود فِی المرتبه الدنیا (الثّلاثه، فإن عدد الثّلاثه مُعَیَّن ماهیهً، وموقعه مشخص، حیث یقع بعد الاثنین وقبل الأربعه)؛ فإِنَّهُ لا تردید فِی ماهیَّه أقل الجمع. فلو أراد القائل من قوله: «أکرم العلماء» کل العلماء الموجودین وهم مائه مثلاً، فإن المائه لَیْسَ لها إلاّ مصداق واحد ولا تردید فیه؛ لأَنَّهُ لا توجد عندنا عدّه مئات. وهذا بخلاف ما إذا أراد من قوله «أکرم العلماء» التسعین، حَیْث أَنَّه تتصور هناک تسعینات عدیده، فالتسعین غیر مشخص. فیقول صاحب المسلک الثّانِی: إن «اللاّم» وضعت لتعین مدخولها تعینا من حیث المصداق الخارجیّ، ولا یکون هذا التّعیّن إلاّ إذا أراد العموم وهو المائه. أَمّا لو أراد أقل الجمع وهو الثّلاثه، فتوجد تعین ماهوی فِی الثّلا-ثه، ولکن لا- یوجد فیها التّعیّن فِی الصدق الخارجیّ؛ إذ تتصور داخل المائه ثلاثات کثیره. فهذا الإشکال من الآخوند عَلَیَ صاحب المسلک الثانی غیر وارد. هذا کلام السید الخوئی([1]).

جواب السید الصدر: وقد أفاد السید الأستاذ الشهید أن بالإمکان أن ننتصر للخراسانی وندفع إشْکَال السید الخوئی، وذلک بأن نقول: «اللّام» مطلقاً (سواء الداخله عَلَیَ الجمع أو الداخله عَلَیَ المفرد) وُضعت لتعیّن مدخولها، لکن لا یراد من التّعیّنِ التعینُ فِی الصدق الخارجیّ کما قال السید الخوئی، بل المراد منه تعیّن الجنس. والفرق بین تعین الجنس والتعین الخارجیّ هو أن تعین الجنس یکون فیما إذا کان مدخول «اللّام» مُفْرداً (فَیَکُونُ تعینه الجنسی بذات طبیعه العالم؛ فإن کل واحده من الطَّبَائِع لها تعین من حیث الطَّبِیعَه). أَمّا إذا کان مدخول «اللاّم» جمعاً، فَسَوْفَ یکون التّعیّن الجنسی عباره عن هذا الَّذی نقوله بین قوسین: (جماعه من أفراد الطَّبِیعَه لا- تقل عن ثلاثه)، فهذا تعین ولا یوجد غموض وتردید وشک فِی معنی هذه العباره. وهذا مطلب عُرْفِیّ یبنی علیه العرف، فِی باب الجمع وفی باب التَّثْنِیَه. مثلاً یقول القائل العرفی: «العلماء خیر من العالم الواحد». فإن «اللّام» فِی هذا القول أفادت التعیّنَ، فهذا التّعیّن لَیْسَ تعیناً خارجیّاً فِی قول هذا القائل. أی: یرید أن یقول: «إن جنس الکثیر أحسن من جنس القلیل». فالتعین محفوظ، مع أَنَّهُ لا- یوجد من حیث المصداق الخارجیّ تعینٌ؛ لأَنَّ الکلام لَیْسَ عن المصداق الخارجیّ أبداً. فیُؤتی باللام من أجل إفاده الحدّ الجنسی لماهیه الکثیر، من أجل بیان المقابله بین ماهیَّه الکثیر وماهیه القلیل.

۱- (۳) - أجود التقریرات: ج ۱، ۴۴۵.

إذن، فاللام موضوعه لجامع التّعيّن، غايه الأمر هذا التّعيّن كما قد يكون خارجياً من حيث المصداق الخارجيّ (كما فِي موارد العهد، لو قال «أكرم العلماء» وكان يقصد مجموعه مُعَيَّنَه من العلماء، فَيَكُونُ التّعيّن موجوداً ويكون خارجياً) كذلك قد يكون ذِهْنِيّاً وَقَدْ يَكُونُ تعيّناً ماهوياً (تعينا للجنس).

إذن، بناء عَلَىٰ المسلك الثَّانِي القائل بأن «اللّام» الداخله عَلَىٰ الجمع تفيد تعينَّ مدخولها، يأتي إِشْكَال الخُراسانيّ بأَنَّهُ لا وجه لاستفاده العموم؛ لأَنَّ التّعيّن الجنسي الموجود هنا الَّذي وضعت له «اللّام»، كما هو ثابت فِي المرتبه العليا والأخيره (وهو المائه مثلًا)، كذلك هو ثابت فِي المرتبه الدنيا كما فِي الثَّلاثه، فيأتي إِشْكَال الآخوند.

إذن، بقي الإشكال عَلَىٰ المسلك الثَّانِي وارداً، ولا يدفعه انتصار السَّيِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِيّ رحمه الله. للبحث تتمه تأتي إن شاء الله تعالى.

العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعی اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعی اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

المناقشه الثَّالثه: وهي المناقشه حول أصل دلاله الجمع الْمُحَلَّىٰ بِاللَّامِ عَلَىٰ العموم والاستيعاب، سواء عَلَىٰ المسلك الأوّل القائل بالوضع للعموم، أم عَلَىٰ المسلك الثَّانِي القائل بالوضع للتعيّن الملازم للعموم. والمناقشه هي أَنَّهُ لا شكّ فِي صحّه دخول أدوات العموم الاسميّه (من قبيل «كُلٍّ» و«جميع» وأمثالهما) عَلَىٰ الجمع الْمُحَلَّىٰ باللاّم (مثلاً يصحّ أن تدخل كلمه «كُلٍّ» عَلَىٰ كلمه «العلماء» ويقال: «أكرم كل العلماء»، وهذا استعمال صحيح بلا إِشْكَال، وكذلك كلمه «الجميع» يصحّ أن تدخل عَلَىٰ الجمع الْمُحَلَّىٰ باللاّم، وأمثال ذلك). وهذا شاهد ودليل عَلَىٰ أن الجمع الْمُحَلَّىٰ بِاللَّامِ هو فِي نفسه لا يفيد العموم والاستيعاب، وإنَّما كلمه «كُلٍّ» أو كلمه «جميع» أو نحوهما إذا دخلت عَلَىٰ هذا الجمع تفيد العموم، وإلا فلو كان الجمع الْمُحَلَّىٰ بِاللَّامِ بنفسه دالاًّ عَلَىٰ العموم والاستيعاب والاستغراق، للزم فِي موارد دخول كلمه «كُلٍّ» أو كلمه «جميع» عَلَىٰ هذا الجمع، أحد محذورين:

ص: ۶

إما مَحْذُور التَّكرار (وهو مَحْذُور إِثْبَاتِيّ خلاف الوجدان)؛ لأَنَّ كلمه «كُلٍّ» تَدُلّ عَلَىٰ العموم والجمع الْمُحَلَّىٰ بِاللَّامِ يَدُلّ عَلَىٰ العموم أيضاً. بينما من الواضح وجداناً أن ابن اللُّغَه لا يحس بالتكرار عندما يقال له: «أكرم كل العلماء».

وإما مَحْذُور ثُبُوتِيّ، وهو أن المماثل يقبل مماثله، بينما من المستحيل عقلاً قبول المماثل لمماثله. أو قل بعباره أخرى: يستحيل اجتماع المثلين. فلا يجتمع الاستيعابان فِي شيء واحد. فلو كانت كلمه «العلماء» هي تفيد العموم والاستيعاب، إذن ماذا تصنع كلمه «كُلٍّ» عندما تدخل عَلَىٰ كلمه «العلماء»؟ هل تفيد الاستيعاب أيضاً؟ استيعابُ هذا المستوعِب؟! لا؛ لأَنَّ المستوعِب لا يُستوعَب (مثلاً: المُتِنَجّس بالنجاسه البوليه لا يتنجس مرّهً ثانيه بالنجاسه البوليه، ولا يجنب الجنب مرّهً ثانيه). فلو كانت كلمه «العلماء» تَدُلّ عَلَىٰ العموم، فيلزم فِي موارد دخول كلمه «كُلٍّ» عَلَىٰ العلماء، هذا المحذور الثُّبوتيّ، بينما من الواضح أيضاً أَنَّهُ لا

یوجد مَحْذُور فِی هذا الاستعمال، عندما یقال: «أکرم کل العلماء».

إذن، هـذا شاهـد ودلیل عَلَی أن الجمع نفسه لا یَـدُلّ عَلَی العموم، وإنَّما کلمه «کُلٍّ» هی الـدَّالَّه عَلَی العموم والاستیعاب، إذن فلا تَکرار ولا قبول المماثل لمماثله. هذا هو الإشکال الوارد عَلَی أصل المطلب، بمعزل عن المسک الأوّل أو الثَّانِی.

جواب المناقشه: إلَّا أن بالإمکان الإجابه عن هذا الإشـکال بأن الاستیعاب الَّذی نفهمه من کلمه «کُلٍّ» غیر الاستیعاب الَّذی نفهمه من الجمع، حیث أن الاستیعاب الَّذی تَـدُلّ علیه کلمه «کُلٍّ» (عنـدما تـدخل هذه الکلمه عَلَی «العلماء») إِنَّمَا هو استیعاب أجزائی، بینمـا الاستیعاب الَّذی یَـدُلّ علیه لفظ «العلماء» (الجمع الْمُحَلَّی بِاللَّامِ نفسه) هو الاستیعاب الأَفْرَادِیّ. فأحـد الاِسْتِیعَابَیْنِ غیر الآخر، فلا تَکرار ولا قبولَ المماثل للمماثله.

ص: ٧

توضيح ذلك: قد تقدّم فِي العامّ الماضى عند دراستنا لكلمه «كُلّ» أن هذه الكلمه إذا دخلت عَلَىٰ النَّكِرَه أفادت الاستيعاب الأَفْرَادِيّ، وإذا دخلت عَلَىٰ المعرفه أفادت الاستيعاب الأَجْزَائِيّ. مثلًا عندما يقال: «اقرأ كل كتاب» يكون الاستيعاب الَّذى تَدُلّ عليه كلمه «كُلٍّ» استيعاباً أَفْرَادِيّاً، وهذا بخلاف ما إذا قيل: «اقرأ كل الكتاب»؛ إذ لا يكون الاستيعاب أَفْرَادِيّاً؛ لأَنَّ «الكتاب» هذا، لَيْسَ له أفراد. نعم يَدُلّ عَلَىٰ الاستيعاب الأَجْزَائِيّ؛ لأَنَّ الكتاب له أجزاء.

وحينئِذٍ إذا دخلت كلمه «كُلٍّ» عَلَىٰ الجمع الْمُحَلَّىٰ بِاللَّام، فَوَفقاً للقانون المتقدّم هناك، تفيد كلمهُ «كُلٍّ» الاستيعابَ الأَجْزَائِيّ؛ لأَنَّ مدخولها معرَّف باللاَّم؛ فإنَّ الجمع الْمُحَلَّىٰ بِاللاَّم ببركه «اللاَّم»، يُفيد الاستيعابَ (استيعابَ كل أفراد العالم "كل أفراد الْمَادَّه"). وحينئِذٍ أصبح كل فرد من أفراد «العالم» جزءاً من معنى «العلماء»، وليس فرداً؛ لأَنَّ العالم الواحد لَيْسَ من أفراد ومصاديق الجمع الَّذى لا يقل عن ثلاثه؛ فإن مصاديق هذا الجمع: أحدها الثَّلاثه، والآخر الأربعه، والخمسه وهكذا. فإذا دخلت «كُلٍّ» أفادت الاستيعاب الأَجْزَائِيّ، وَفقاً للقاعده.

فالاستيعاب الأَجْزَائِيّ فِي طول الاستيعاب الأَفْرَادِيّ. الاستيعاب الَّذى نفهمه من «كُلٍّ» يختلف سِنْخاً وَنَوْعاً عن الاستيعاب الَّذى نفهمه من «اللاَّم» الداخله عَلَىٰ الجمع. فلا يلزم شىء من المحذورين، لا التكرار (لأَنَّهُ يوجد هناك شيئان: "الاستيعاب الأَجْزَائِيّ من خلال كلمه «كُلٍّ»" و"الاستيعاب الأَفْرَادِيّ من خلال «اللاَّم»") ولا قبول المماثل للمماثله. الاستيعاب الأَجْزَائِيّ طرأ عَلَىٰ المستوعِب الأَفْرَادِيّ. من قبيل - بلا تشبيه - المُتنَجّس بالنجاسه البوليه يتنجس بالدم؛ فَإِنَّ هذا مطلب آخر؛ إِذْ أَنَّ النَّجَاسَه الدميه غير النَّجَاسَه البوليه. نعم، المُتنَجّس بالنجاسه البوليه لا يتنجس مرّةً أخرى بالنجاسه البوليه، أَمَّا أَنَّهُ هل يتنجس بنجاسه أخرى غير النَّجَاسَه البوليه، فهذا لا إِشْكَال فيه. إذن، طرأ هنا المستوعِب الأَجْزَائِيّ عَلَىٰ الاستيعاب الأَفْرَادِيّ. فلا يرد مَحْذُور قبول المماثل للمماثله، فهذه المناقشه الثالثه غير وارده.

وبهـذا نختم الحـديث عن المناقشات الوارده عَلَىٰ هـذه المسأله، وبعـد ذلك - كما وعدنا بالأمْسِ - نسـتعرض سائرَ الوجوه الَّتی اِسْتَدَلَّ بها أو الَّتی یمکن أن يُستدلّ بها لإِثْبَاتِ دلاله الجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللّام عَلَىٰ العموم والاستيعاب. وهی وجوه عديده نذكر منها ثلاثه أو أربعه، وبعد انتهائها ننتهی من بحث الجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللّامِ، وذلكَ كالتالی:

الوجه الأوَّل: صحَّه الاستثناء من الجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللّام؛ إذ لا شكَّ ولا إشكال فِی أن الاستثناء من الجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللّامِ صحيح فِی لغه العرب، حيث يصحّ أن يقال: «أكرم العلماء إلاَّ زيداً»؛ لأَنَّ معنى الاستثناء هو إخراجُ ما كان داخلاً (إخراج ما لو لا الاستثناء لكان داخلًا). ومعنى ذلک أن زَيْداً كان داخلًا فِی «العلماء»، ومعنى ذلک إفاده «العلماء» الاستغراقَ والشمولَ.

غايه الأمر يبقى مطلب لا بُدَّ من تنقيحه وهو أَنَّهُ هل كان زيد داخلًا فِی المعنى الوضعیّ لكلمه «علماء»، أم كان مشمولاً للإطلاق الجاری فِی كلمه «العلماء». وعلى أساسه تختلف النَّتِيجَه؛ فإِنَّهُ لو كان «زيد» داخلًا فِی الْمَدْلُول الوضعیّ لكلمه «العلماء» فهذا يثبت المطلوب. أی: صحَّه استثناء زيد من العلماء، وإخراجه من المدلول الوضعیّ لكلمه «العلماء» دليل عَلَىٰ أن الْمَدْلُول الوضعیّ لكلمه «العلماء» هو العموم، وهذا هو المطلوب والمُدَّعى.

أَمَّا لو كانت كلمه «العلماء» شامله ومستوعبه لزيد، لا بِالدِّلَالَهِ الوضعيَّه، بل بالإطلاق ومقدّمات الحِكْمَه، فلا ينتج الإطلاقُ ومقدّمات الحِكْمَه العمومَ. فقد تكلمنا فِی العامّ الماضی فِی تعريف العموم عن الفرق بين العامّ والمطلق، فقد تقدّم أن العموم عباره عن الاستيعاب الَّذی يَدُلّ عليه اللَّفظ بِالدِّلالَهِ الوضعيَّه، بخلاف الإِطْلَاق فإِنَّهُ لَفظ يَدُلّ عَلَىٰ العموم والشمول والاستيعاب، لكن لا بالوضع، بل ببركه قرينه خارجيّه هی قرينه الحِكْمَه.

وهنا، صحّه استثناء زيد من «العلماء»، معناه أَنَّنا أخرجنا زَيْداً من مدخول العلماء بعد أن كان داخلاً. أَمَّا أَنَّهُ هل كان داخلاً فِى الْمَدْلُول الوضعىّ للعلماء لكى يثبت المطلوب، أم أَنَّهُ كان داخلاً فِى الْمَدْلُول الحكمى، فهذا ما لا يثبت العموم.

فصاحب هذا الوجه يكمّل جوابه ويقول: نعم كان داخلاً فِى الْمَدْلُول الوضعىّ، لا أَنَّهُ كان مشمولاً للإطلاق ومقدّمات الحِكْمَه؛ لأَنَّ الإِطْلَاق إِنَّمَا يجرى فيما إذا كان الْمُتِكَلِّم جاداً فِى كلامه، فإن شأن الإِطْلَاق ومقدّمات الحِكْمَه تعيينُ المراد الْجِدِّىّ لِلْمُتِكَلِّم. وهذا عباره عن أن مكان الإِطْلَاق هو فِى الموارد الَّتى يوجد فيها مراد جدّى لِلْمُتِكَلِّم، وأمّا فِى الموارد الَّتى لا يوجد فيها مراد جدّى لِلْمُتِكَلِّم فلا يجرى الإِطْلَاق فِى كلام الْمُتِكَلِّم حتّى نثبت أَنَّهُ ما هو مراده من هذا الكلام؛ إذ هو هازل وليس بجادٍّ. بينما نحن نرى أن استثناء زيد من الجمع الْمُحَلَّى بِاللَّام صحيح حتّى فِى موارد الهزل. أى: حتّى لو قال الْمُتِكَلِّم هازلاً: «أكرم العلماء إلَّا زَيْداً»، لا يكون كلامه هذا مخالفاً لنظام اللُّغَه، ولم يرتكب الْمُتِكَلِّم مخالفةً لغويةً. وهذا معناه أَنَّهُ استعمل كل هذه الألفاظ فِى معانيها. فقد أخرج زيداً من العلماء (من الْمَدْلُول اللَّفظىّ وليس الْمَدْلُول الحكمى).

فهذا يكشف عن أن صحّه الاستثناء من الجمع الْمُحَلَّى بِاللَّام دليل عَلَى أن الْمَدْلُول الوضعىّ لكلمه «العلماء» عباره عن العموم والاستيعاب. إذن ثبت المطلوب. هذا وجه يذكر فِى مقام إثبات دلاله الجمع الْمُحَلَّى بِاللَّام على العموم.

الرَّدّ عَلَى الوجه الأوّل: إلَّا أن هذا الوجه لا نقبله؛ وذلك لأَنَّهُ يرد عليه إشكالان أحدهما نقضىّ والآخر حلىّ.

أَمَّا الإشكال النقضى: فعباره عن النقض بصحه الاستثناء من المفرد، حيث يصحّ الاستثناء من المفرد الْمُحَلَّى بِاللَّام، كالآيات التاليه: «بسم الله الرحمن الرحيم، والعصر إن الإنسان لفى خسر، إلاَّ الَّذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر». وكذلك «أَكْرِم الْعَالِمَ إلاَّ زَيْداً». فقد يكون هناك من يقول بأن المفرد المعرّف باللام يفيد العموم، ولٰكِنَّهُ خلاف الْمَشْهُور. نعم، قد نستفيد العموم والاستيعاب، ولكن ببركه الإِطْلَاق.

فلو كانت صحّه الاستثناء دَلِيلاً عَلَىٰ أن اللَّفظ المستثنى منه يفيد العموم، لَوَرَدَ هذا النقض بأن نجعل صحّه الاستثناء من المفرد المعرف باللام دَلِيلاً عَلَىٰ أن المفرد المعرف باللام يفيد العموم، وهذا عَلَىٰ الأَقَلّ خلاف الْمَشْهُور.

وإن أشكلتم فِي هذا النقض بأَنَّ هناك فرقاً نشعر به وجداناً بين الاستثناء من المفرد المعرف باللام وبين الاستثناء من الجمع، وهو أن الاستثناء من المفرد لا يخلو من العنايه، ولكن الاستثناء من الجمع لا عنايه فيه.

إن أشكلتم بهذا الإشكال فنحن نبدل النقض وننقض بالجمع المضاف، مثل ما لو قيل: «أكرم علماء البلد إلاَّ زَيْداً»، حيث يصحّ الاستثناء منه بلا إِشْكَال. فلو كان صحّه الاستثناء دَلِيلاً عَلَىٰ أن المستثنى منه يفيد العموم، إذن يلزم بأن تقولوا هنا: إن الجمع المضاف يفيد العموم، بينما لا تلتزمون بذلك (علماء البلد لا يفيد العموم). هذا هو النقض ويبقى الجواب الحلى وهذا ما نؤجله إلى غد إن شاء الله تعالى. تقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه.

العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

كُنَّا ندرس الوجه الَّذى يريد إثبات دلاله الجمع الْمُحَلَّىٰ بِاللاَّمِ عَلَىٰ العموم عن طريق الدَّلِيل الَّذى شرحناه بالأَمْسِ، وهو عباره عن أن صحّه الاستثناء من الجمع الْمُحَلَّىٰ بِاللاَّمِ دَلِيل عَلَىٰ أن الجمع الْمُحَلَّىٰ بِاللاَّمِ يفيد العموم.

قلنا: لا يمكن قبول هذا الدَّلِيل، ولا يمكن جعل صحّه الاستثناء دَلِيلاً عَلَىٰ أن المستثنى منه يفيد العموم، وذلك أوَّلاً للنقض الَّذى ذكرناه بالأَمْسِ، وثانياً للجواب الحلى:

الجواب الحلى: هو أَنَّهُ يصحّ الاستثناء من الجمع الْمُحَلَّىٰ باللاَّم، ولا إِشْكَال فِي أن الاستثناء معناه إخراج ما هو داخل فِي المستثنى منه، وإنَّما الكلام فِي أَنَّ الاستثناء معناه إخراج ما كان داخلاً فِي المعنى الوضعيّ للمستثنى منه أو إخراج ما كان داخلاً فِي المعنى التَّصديقيّ الْجِدِّيّ للمستثنى منه، أو لا هذا ولا ذاك، بل إخراج ما كان داخلاً فِي المعنى الاستعماليّ؟!

ص: ١١

فكأَنَّ صاحب هذا الوجه لم يتصوّر إلاَّ شقين:

الشق الأوّل: إما أن يكون زيدٌ المستثنى فِي قولنا: «أكرم العلماء إلاَّ زَيْداً» داخلاً فِي المعنى الوضعيّ للعلماء وأُخرج فِي الاستثناء.

الشق الثَّانِي: وإما أن يكون داخلاً فِي المعنى التَّصديقيّ والمراد الْجِدِّيّ لِلْمُتِكَلِّمِ وأُخْرِجَ.

ثُمَّ قَالَ صاحب الوجه (كما شرحنا بالأَمْسِ): أَمَّا الثَّانِي فمنتفى، باعتبار أَنَّهُ لو كانت صحّه استثناء زيد من الجمع الْمُحَلَّىٰ بِاللاَّمِ، دَلِيلاً عَلَىٰ أن زَيْداً داخل فِي المراد الْجِدِّيّ واستثنى، فهذا معناه أَنَّ صحّه الاستثناء تختصّ بالموارد الَّتى يوجد فيها مرادٌ جدّى

لِلْمُتِكَلِّم، أَمَّا فِى موارد الهزل الَّتى لا مراد جدّى لِلْمُتِكَلِّم فيها، فلا يمكن القول بأن زَيْداً استثنى من المراد الْجِدِّىّ. بينما نحن نرى أَنَّهُ يصحّ الاستثناء حتّى فِى موارد الهزل، فإن للمازح أن يقول: «أكرم العلماء إلاَّ زَيْداً».

فَجَعَلَ صاحبُ هـذا الوجه صـحهَ الاسـتثناء حتّى فِى موارد الهزل دَلِيلاً عَلَى تَعَيُّنِ الشق الأوّل (القول بأن المسـتثنى كان داخلاً فِى الْمَدْلُول الوضعىّ للمستثنى منه) فيثبت الْمُدَّعى.

لكِنَّنَا نقول: لا يـدور الأمر بين هـذين الشـقين، بل هناك شق ثالث، وهو أنْ يكون زيـد الَّذى اسـتثنى وأخرج من العلماء، يكون داخلاً قبل الاسـتثناء (لولا الاسـتثناء) لا فِى المعنى الوضعىّ للعلماء ولا فِى المراد الْجِدِّىّ لِلْمُتِكَلِّم من العلماء، بل يكون داخلاً فِى المراد الاستعمالىّ لِلْمُتِكَلِّم، بحيث يكون الْمُتِكَلِّم مستعملاً لفظ العلماء (= الجمع) فِى العموم، استعمالاً صحيحاً وحقيقيّاً؛ لأَنَّ هيئه الجمع (= العلماء) وضـعت لجماعه من أفراد العالم لا تقلّ عن ثلاثه، فَيَصِحُّ استعمال لفظ العلماء فِى ثلاثه من العلماء، كما يصحّ اسـتعمال هذا اللَّفظ فِى أربعه، وفِى عشره وفِى «كُلّ العلماء» أى: المائه. فَيَكُونُ استعمال هذا اللَّفظ فِى كُلّ هذه المراتب استعمالاً صحيحاً وحقيقيّاً؛ لأَنَّ هيئه الجمع (العلماء) وضعت بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ لكل جمع لا يقل عن ثلاثه.

ص: ١٢

إِنَّمَا أقول: «بنحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ» إشارةً إلى ما قلناه قبل سنين فِى بحث معانى الحروف والهيئات من أن الوضع فِى الحروف وكذلك فِى الهيئات بشكل عامّ، عامّ والموضوع له خاصّ. يعنى: أن الواضع حينما أراد أن يضع كلمه «فِى» (الَّتى هى حرف) تصوّرَ عنواناً عاماً (= مفهوماً اسميّاً عامّاً) وهو مفهوم «الظرفيه»، ثم وضع لفظ «فِى» لا لهذا الْمَفْهُوم الاِسْمِىّ نفسه، لأَنَّ معنى لفظ «فِى» لَيْسَ الظرفيه؛ لأَنَّ «الظرفيه» اسم، بينما «فِى» حرف، والحرف لَيْسَ مرادفاً للاسم. أى: وضع لفظ «فِى» لمصاديق هذا المعنى الخاصّ، أى: واقع الظَّرفيّات الموجوده فِى الخارج. فالموضوع له خاصّ، أى: الْمَوْضُوع له فِى كلمه «فِى» نفس هذه الظرفيه الخارجيه. وهذا ما تقدّم شرحه مفصَّلاً بِالنِّسْبَهِ للحروف وكذلك بِالنِّسْبَهِ للهيئات؛ فإن هيئه «العلماء» وضعت بنحو الْمَوْضُوع له الخاصّ والوضع العامّ. يعنى: الواضع حينما أراد أن يضع هيئه «العلماء»، استظهر هذا العنوان العامّ (= الجامع الاِسْمِىّ) كعنوان مشير إلى مصاديق هذا العنوان العامّ. مصاديق هذا العنوان العامّ كثيره منها الثّلاثه ومنها الأربعه ومنها العشرين ومنها المائه الَّتى هى المرتبه الأخيره. فهذه المراتب كُلّهَا مصاديق لذاك الجامع، وهيئه الجمع وضعت لهذه المصاديق، أى: الوضع عامّ ولكن الْمَوْضُوع له خاصّ. هيئه الجمع وضعت للثلاثه ووضعت للأربعه ووضعت للعشرين ووضعت للمائه. إذن، يصحّ استعمال «العلماء» فِى كُلّ واحد واحدٍ من هذه المراتب وهذا الاستعمال حقيقى ولا تجوّز فيه. هذا شأن الجمع.

الْمُتِكَلِّم هنا استعمل لفظ «العلماء» فِى العموم (أى: فِى المائه) استعمالاً صحيحاً، ثم أخرج من هذا زيداً. فصحه الاستثناء لا تَدُلّ إلَّا عَلَى أن الْمُتِكَلِّم استعمل العلماء فِى العموم، ثم أخرج منه زيداً، وهذا ما لا كلام لنا فيه. فإِنَّهُ لا نتحدث عن صحَّه استعمال العلماء فِى العموم أو عدم صحَّه هذا الاستعمال؛ فإِنَّهُ لا شكّ فِى صحَّه هذا الاستعمال.

أَمَّا مدعاكم وهو أَنَّهُ لطالما الاستعمال صحيح فَيَكونُ العلماء قد استعمل فِي العموم، فهذا كلام صحيح. وكذلك صحيح أن هذا الاستعمال حقيقى، ونحن أيضاً نقبل بذلك، لكن الكلام فِي أَنَّهُ هل أن استعمال العلماء فِي غير العموم حقيقى أم هو مجازى؟ إذا كان «العلماء» (= الجمع الْمُحَلَّى بِاللَّامِ) مَوْضُوعاً للعموم فاستعماله فِي غير العموم مجاز. وإذا لم يكن مَوْضُوعاً للعموم وإنَّما مَوْضُوع لكل جماعه لا تقل عن ثلاثه، إذن استعماله فِي غير العموم استعمال حقيقى وليس مَجَازِيّاً.

كلامنا فِي هذا. بينما أنتم تدعون أَنَّهُ مَوْضُوع للعموم، وتريدون إثبات ذلك بصحه الاستثناء. بينما لا تَدُلّ صحَّه الاستثناء عَلَى أن لفظه العلماء موضوعه للعموم بحيث يكون استعماله فِي غير العموم مجاز. بل صحَّه الاستثناء دليل عَلَى مطلبٍ يقبل به الكلُّ ولا نقاش فيه (= لا نقاش ولا خلاف فِي صحَّه استعمال الجمع الْمُحَلَّى بِاللَّامِ فِي العموم وهذا الاستعمال حقيقى بلا إِشْكَال، يقبل به المنكرون لوضع الجمع الْمُحَلَّى بِاللاَّم؛ لأنهم يقولون إن الجمع الْمُحَلَّى بِاللاَّم مثل الجمع غير الْمُحَلَّى بِاللاَّم، أى: العلماء مثل «علماء»، كما أَنَّهُ يقبل به المثبتون). فليس الكلام فِي أن استعمال العلماء فِي العموم هل هو صحيح أم لا، حتّى تأتون بدليل يقول: يصحّ الاستثناء من العلماء. فهذا ما نقبل به، ولا نقاش فيه. أَمَّا هل أن لفظه «العلماء» (أى: هيئه الجمع الَّتى حُلّيت باللام) هل هى موضوعه للعموم، بحيث لو استعمل العلماء وأريد منه العشره يكون الاستعمال مجازاً، أو لا؟

ولذا نقضنا بالأَمْسِ على هذا الكلام بالجمع المضاف، فلو كان صحَّه الاستثناء تَدُلّ عَلَى أن المستثنى منه مَوْضُوع للعموم فماذا تقولون فِي الجمع المضاف مثل «أكرم علماء البلد إلاَّ زَيْداً»، فهل تجعلون هناك صحَّه الاستثناء دَلِيلًا عَلَى أن علماء البلد مَوْضُوع للعموم. رغم أن الاستثناء منه صحيح. هذا ما أردنا أن نقوله بِالنِّسْبَةِ للوجه الأَوَّل.

ص: ۱۴

إذن، الوجه الأوّل من هذه الوجوه الَّتی ذکرت لِإِثْبَاتِ دلاله الجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللَّامِ عَلَیٰ العموم، غير تامّ.

الوجه الثَّانِی: هو أَنَّهُ لا شكّ فِی صحّه دخول أدوات العموم الاسميّه من قبيل «كُلّ» و«جميع» عَلَیٰ الجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللَّام، كما فِی قولنا: «أكرم كل العلماء» أو «أكرم جميع العلماء»، كما لا إِشْكَال فِی أَنَّ العموم يستفاد من قوله «أكرم كل العلماء»، بينما استفاده العموم من الجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللاَّمِ فقط محلّ خلاف. أی: لو قال: «أكرم العلماء» فَيَكُونُ مختلف فيه بِأَنَّهُ هل يُستفاد منه العموم أو لا، ولكن لو قال: «أكرم كل العلماء» فلا شكّ فِی استفاده العموم منه عِنْدَ الْجَمِيعِ.

وحينئذٍ يراد فِی هذا الوجه أن يجعل هذا دَلِيلاً عَلَیٰ أَنَّ الجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللَّام (أی: كلمه «العلماء») تَدُلّ عَلَیٰ العموم، عَلَیٰ عكس ما تقدّم بالأَمْسِ (فِی الإشكال الثَّالث) حيث كان يراد أن يُجعل دخول كلمه «كُلّ» عَلَیٰ «العلماء» دَلِيلاً عَلَیٰ أن الجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللاَّمِ (= العلماء) لا يفيد العموم؛ إذ لو أفاد العموم وكلمه «كُلّ» أيضاً تفيد العموم فيلزم اجتماع المثلين أو التَّكرار. ولكن يأتی الوجه الثَّانِی عَلَیٰ عكس ذلك، أی: يجعل هذا دَلِيلاً عَلَیٰ دلاله الجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللَّامِ عَلَیٰ العموم؛ وذلك بأن يقال: إِنَّنَا ذكرنا سابقاً فِی العامّ الماضی عندما كُنَّا نبحث عن كلمه «كُلّ» (فِی الجهه الثَّانيه من جهات البحث عن لفظه «كُلّ») أَنَّ العموم الْمُسْتَفَاد من كلمه «كُلّ» حين دخولها عَلَیٰ المعرفه عموم أجزائی (مثل «احفظ كلَّ الكتاب»)، بينما العموم الْمُسْتَفَاد منها حين دخولها عَلَیٰ النَّكِرَه عموم واستيعاب أَفْرَادِيّ (أی: مصاديق عديده، مثل: «اقرأ كل سوره» و«لا تأكل كل طعام»).

وكلامنا الآنَ فِی دخول كلمه «كُلّ» عَلَیٰ «العلماء»، فِی قول القائل: «أكرم كل العلماء»، حيث دخلت «كُلّ» عَلَیٰ المعرفه، ووَفقاً للقاعده المذكوره (إذا دخلت عَلَیٰ المعرفه أفادت الاستيعاب الأَجْزَائِيّ) تفيد كلمه «كُلّ» الاستيعاب الأَجْزَائِيّ (أی: تفيد استيعاب جميع العلماء)؛ إذ أنَّها دخلت عَلَیٰ «العلماء» و«العلماء» معرفه. وأمّا ما هی أجزاء العلماء؟ فإن الأداه لا تُعَيِّن ولا تُحَدِّد أجزاء مدخولها، ولا دخل لها بأجزاء المدخول، وإنَّما بعد أن تتشخّص أجزاء مدخولها تأتی كلمه «كُلّ» وتدلّ عَلَیٰ استيعاب هذه الأجزاء. أی: أَنَّ كلمه «كُلّ» لا تَدُلّ عَلَیٰ أَنَّهُ ما هی أجزاء الكتاب فِی «اقرأ كل الكتاب»، بل تأتی كلمه «كُلّ» وتدلّ عَلَیٰ استيعاب أجزاء الكتاب، وذلك بعد تعين وَتَشَخّص أجزاء الكتاب. أَمَّا أجزاء الكتاب فتحددها طبيعه الكتاب. أی: كل طبيعه هی واجده لأجزاء نفسها. فالمدخول بعد أن تتعين أجزاؤه تأتی كلمه «كُلّ» لاستيعاب هذه الأجزاء.

ص: ۱۵

وحینئِذٍ إذا قال المتكلّم: «أكرم كل العلماء» فمعنى ذلك تعيّن أجزاء العلماء وتشخصها قبل دخول كلمه «كُلّ»، لتأتى كلمه «كُلّ» بعد ذلك وتدلّ عَلَى استيعاب هذه الأجزاء. والمعيّن والمشخِّص لهذه الأجزاء هو «اللّام»؛ فإن «اللّام» هى الّتى عيّنت أن أجزاء العلماء كلهم. فكل فرد من العلماء هو جزء لهذا المدخول (=الجمع)، لكى تأتى بعد ذلك كلمه «كُلّ» وتدلّ عَلَى استيعاب هذه الأجزاء.

هذا خلاصه هذا الوجه. يبقى أن ندرس هذا الوجه فِى اليوم القادم إن شاء اللّه تعالى. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه.

العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

كان الوجه الثّانِى من وجوه إثبات أن الجمع الْمُحَلَّى باللاَّم يَدُلّ عَلَى العموم يقول: لا إِشْكَال فِى صحّه دخول أدوات العموم الاسميّه (من قبيل كلمه «كُلّ» و«جميع» ونحوهما) عَلَى الجمع الْمُحَلَّى بِاللاَّم، وإذا دخلت لا شكّ فِى أَنَّهُ يُفهم منها العموم والاستيعاب. من قبيل أن يقال: «أكرم كل العلماء»، فإِنَّهُ لا إِشْكَال فِى فهم العموم هنا قَطْعاً، حتّى لدى المنكر لدلاله الجمع الْمُحَلَّى بِاللاَّمِ عَلَى العموم؛ فإِنَّهُ يقبل هنا بأَنَّهُ إذا دخلت «كُلّ» عَلَى هذا الجمع يُفهم العموم.

والمطلب الثّانِى هو أنَّ كلمه «كُلّ» إذا دخلت عَلَى المعرفه أفادت الاستيعاب الأَجْزَائِىّ (استيعاب أجزاء مدخولها).

والمطلب الثّالث هو أن كلمه «كُلّ» لا تُعيّن أجزاء مدخولها، وإنَّما بعد أن تتعيّن أجزاء المدخول، تَدُلّ كلمه «كُلّ» عَلَى استيعاب هذه ا لأجزاء، أَمَّا نفس الأداه (كلمه «كُلّ» نفسها) لا تَدُلّ عَلَى أن أجزاء المدخول ما هى؟ مثلاً عندما نقول: «اقرأ كل الكتاب» فإن كلمه «كُلّ» لا تُعيِّن أجزاء الكتاب، وإنَّما بعد أن تَعَيَّنَتْ أجزاءُ الكتاب بمعيّنٍ، تأتى كلمه «كُلّ» لتدل عَلَى استيعاب هذه الأجزاء.

ص: ۱۶

إذن، نفهم العموم من قوله: «أكرم كل العلماء» فيما إذا كانت كلمه «العلماء» دالَّه عَلَى أن كل فرد فردٍ من العلماء هو جزء من معنى العلماء، وذلك فِى المرتبه السَّابِقَه عَلَى دخول كلمه «كُلّ»، وبقطع النَّظَر عن دخول كلمه «كُلّ». فلو أن كلمه «العلماء» لم تَدُلّ عَلَى أن كلَّ عالم هو جزء من مدلول هذه الكلمه، بأن كان عدد العلماء مائه مثلاً، ولم تكن «العلماء» دالَّه عَلَى أن كل واحد من هؤلاء المائه هو جزء من مدلول هذه الكلمه (بأن نفرض مثلاً أن هذه الكلمه تَدُلّ عَلَى أن تسعين منهم أجزاء، وعشره منهم ليسوا أجزاءً)، فحينئذٍ تَدُلّ كلمه «العلماء» عَلَى معنىً أجزاؤه تسعون، وليس بمائه. إذن كيف نفهم كلَّ المائه؟! والأداه لا تعين أجزاء مدخولها، بل تقول: أنا أستوعب أجزاء المدخول، أَمَّا أجزاء المدخول كم هى؟ ثمانون تسعون أو كل المائه؟! فيجب أن يَدُلّ المدخول بنفسه عَلَى التسعين أو المائه حتّى تأتى بعد ذلك كلمه «كُلّ» لتدل عَلَى كل المائه.

ويرد عليه باعتراضين:

الاعتراض الأوّل: النقض عَلَىٰ هذا الكلام بالجمع المضاف، مثل: «علماء البلد»، فإِنَّهُ يصحّ أن تدخل كلمه «كُلٍّ» عَلَىٰ هذا المضاف ويقال: «أكرم كل علماء البلد» ولا إِشْكَال فيه، كما لا إِشْكَال فِى فهم العموم منه. وحينئِذٍ نتساءل صاحب الوجه بأَنَّهُ هل يلتزم بما التزم به فى «أكرم العلماء». من أن يكون مدخول «كُلٍّ» دالاًّ عَلَىٰ استيعاب كل المائه؟ بحيث يصبح كل فرد فردٍ من العلماء جزءاً من العموم، حتّى تأتى كلمه «كُلٍّ» وتدلّ عَلَىٰ الاستيعاب الأَجْزَائِيّ؟! إِذْ أَنَّ الْمَشْهُور ذهبوا إلى أن الجمع المضاف (=علماء البلد) لا يفيد العموم. ولئن كان هناك خلاف معتد به فِى الجمع الْمُحَلَّىٰ بِاللَّام، فإِنَّهُ لا خلاف معتد به فِى الجمع المضاف. مَعَ أَنَّكم جعلتم صحَّه دخول كلمه «كُلٍّ» عَلَىٰ الجمع وإفاده العموم دَلِيلاً عَلَىٰ أن المدخول يفيد العموم. فمقتضى هذا الدَّلِيل هو أن الجمع المضاف يفيد العموم. أى: ما قلتموه فِى الجمع الْمُحَلَّىٰ بِاللاَّم (حين دخول كلمه «كُلٍّ») يأتى فِى الجمع المضاف عندما تدخل كلمه «كُلٍّ» عليه، مع أَنَّهُ لا تلتزمون بذلك. هذا أوّلاً.

ص: ١٧

الاـعتراض الثَّانِی (وهـو الجواب الحلی للثغره الموجوده فِی هـذا الوجه): وهو أن لـدينا فِی قول القائـل: «أكرم كـل العلمـاء» أداه العمـوم (= كلمه «كُـلٍّ»)، الـداخله عَلَی العلمـاء. فالمـدخول عبـاره عن «العلمـاء»، وهـذا المـدخول له معنیً وَضْـعِیّ لغهً وله معنیً استعمل هـذا اللَّفظُ فيه مِن قِبَلِ الْمُتِكَلِّم. فهناك مـدلول وَضْـعِیّ لهذه الكلمه كما أنَّ هناك مدلولاً استعماليّاً (أی: ذاك المعنی الَّذی أراده الْمُتِكَلِّم حينما استعمل هـذا اللَّفظ، فإنَّهُ لا بُدَّ لكل متكلم أن يكون له مراد استعمالی عندما يتكلم بكلمه، وهو ذاك المعنی الَّذی أراد إلقاءَهُ وإخطاره فِی ذهن السَّامِع. هذا هو المعنی أو الْمَدْلُول الاستعمالیّ).

أَمَّا ما هو المعنی الوضعیّ وما هو المعنی المستعمل فيه لكلمه «العلماء»؟ فنجيب عنهما تباعاً:

«المعنی المستعمل فيه» متعيّن فِی الواقع وفی نفس الأمر، فإنَّهُ لا بُدَّ لهذا الْمُتِكَلِّم حينما تَلَفَّظَ بلفظ «العلماء» من أن يكون قد قصد إما ثلاثهً من العلماء أو أربعهً منهم أو خمسهً أو عشـره أو عِشْـرِينَ أو الجميع (أی: كل المائه). أَمَّا أَنْ لَّا يَكُونَ قـد قصد لا الثَّلاثه ولاـ الأربعه ولا الخمسه ولا المائه، فماذا يكون قـد قصـد؟! فإحـدی مراتب الجمع قَطْعاً هی مقصوده لِلَّفْظِ «العلماء». نعم، هو غير متعيّن عند السَّامِع، لكن نفس الْمُتِكَلِّم يدری، بحيث إن سئل لأجاب أنه قصد ثلاثهً أو أربعه أو عشرهً من العلماء أو أَنَّهُ قصد كل المائه. فالمدلول الاستعمالیّ لِلْكَلِمَهِ متعيّن فِی الواقع ونفس الأمر وعند الْمُتِكَلِّم وإن كان غير متعين عند السَّامِع.

أَمَّا «الْمَـدْلُول الوضـعیّ»، فهو غير متعين؛ لأَنَّ الْمَدْلُول الوضـعیّ لكلمه «العلماء» سـنخ مدلولٍ ومعنیً مَرِن وانسـيابی قابل للانطباق عَلَی معانٍ عديـده. وذلك لأَنَّ كلمه «العلماء» تحتوی عَلَی مَادَّهً وَهَيْئَهً. أَمَّا الْمَادَّه فهی «العالم» الَّتی تَـدُلّ عَلَی طَبِيعِیّ العالم، وهذا ما لا شـغل لنا به. وأمّا المعنی الَّذی وضـعت له هيئه الجمع (الْمَدْلُول الوضـعیّ) هو عدد لأفراد الْمَادَّه لا يقل عن ثلاثه، أو قل: ما يزيد عَلَی اثنين من أفراد الْمَادَّه (= العالم). أی: ثلاثه فما فوق. و«ما يزيد عَلَی اثنين» ينطبق عَلَی ثلاثه وأربعه وخمسه وهكذا إلی المـائه. فكـل واحـده من هـذه المراتب هی معنیً مَوْضُوع له لهيئه الجمع(١) (كـالمشترك اللَّفظی الَّذی له معانٍ عـدّه)، حيث وضع الواضع هيئهَ الجمع لكل مرتبه مرتبهٍ من مراتب الجمع. فهناك معانٍ حقيقيَّه عديـده بين الثَّلاثه إلی المائه، وهذه كُلّهَا معان حقيقيَّه (أی: وضعت هيئه الخمسه للخمسه بما هی خمسه، لا بما هی تحتوی عَلَی الثلاثه أو الأربعه. ووضعت هيئه السِّتَّه للسته بما هی سته، لا بما هی تحتوی عَلَی الخمسه أو الأربعه).

١- (١) - وهـذا البحث يرتبط بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ المتقـدّم فِی مبحث وضع الحروف والهيئات وَالَّذِی أشـرنا إليه بالأَمْسِ.

إذن الْمَـدْلُول اللَّفظيّ لكلمه «العلمـاء» غير متعين (كـالمشترك اللَّفظيّ الَّذى يشـبه المجاز، حيث يحتاج المجاز إلى قرينه صارفه، بخلاف المشترك اللَّفظيّ – مثل كلمه «العين» – الَّذى لا يحتاج إلى قرينه صارفه بل يحتاج إلى قرينه مُعَيِّنَه)، وحيث أن بحثنا فِى دخول الأـداه عَلَىٰ العموم، نـأتى إلى الأـداه (كلمه «كُلٍّ») ونقول: قـد سـبق فِى العامّ الماضـى أن كلمه «كُلٍّ» عنـدما تـدخل عَلَىٰ المعرفه من قبيـل «كـل الكتاب»، تَـدُلّ عَلَىٰ الاستيعاب الأَجْزَائِىّ، وأنَّ هـذه الأداه لا تُعيِّن أجزاء مـدخولها، وإنَّما بعـد أن تتحـدد أجزاء المدخول، تأتى كلمه «كُلٍّ» لتدل عَلَىٰ استيعاب هذه الأجزاء، لا أكثر.

هنا عنـدنا سؤال: هل تَـدُلّ كلمه «كُلٍّ» عَلَىٰ استيعاب أجزاء المعنى المسـتعمل فيه لِلْمَدْخُولِ؟ أم تَدُلّ عَلَىٰ استيعاب أجزاء المعنى والوضعىّ (= الْمَوْضُوع له)؟

إن كـان الأـوّل فيتم هـذا الوجه؛ لأَـنَّهُ يقـال حينئـذٍ (كمـا قـال صـاحب هـذا الوجه): لكى تكون الأـداهُ دالَّهً عَلَىٰ استيعـاب أجزاء المدخول، لا بُدَّ من أن تَتَحدَّد أجزاء المراد الاستعمالىّ من «العلماء» حتّى تأتى الأداه وتدلّ عَلَىٰ استيعابها.

إذن فهـذا معناه أن المـدخول (= العلماء) هى بنفسـها تَـدُلّ عَلَىٰ أجزائها (أى: تَدُلّ عَلَىٰ أن كل فرد من أفراد العلماء هو جزء من المراد الاسـتعمالىّ لِلْمُتَكَلِّم. وليس مراده الاسـتعمالىّ ثلاـثه من العلمـاء، ولاـ أربعه ولاـ خمسه ولا عِشْـرِينَ من العلماء، بل المراد الاسـتعمالىّ هو كـل المـائه. لاـ بُـدَّ أن نقول بهـذا، لكى تكون كـل المائه أجزاءً للمراد الاسـتعمالىّ حتّى تأتى «كُلّ» وتـدلّ عَلَىٰ استيعاب أجزاء المراد الاستعمالىّ، ويتم فهم العموم.

وإلاـ فلو لم نقـل بهـذا، أى: لو قلنـا بـأن المراد الاسـتعمالى للمـدخول خمسـين مثلاًـ وليس مـائه، وتأتى كلمه «كُلٍّ» وتـدلّ عَلَىٰ استيعـاب هؤلاـء الخمسـين، فبـالنتيجه مـا فهمنـا العموم، والحـال أَنَّنا قلنـا من المقطوع أَنَّنا نفهم العموم عنـدما تـدخل الأداه عَلَىٰ المـدخول. أى: يَتُمّ فهم العموم بـالقول بأن الْمُتِكَلِّم أراد من «العلماء» المرتبهَ الأخيره (أى: المائه). أى: كل واحـد من العلماء هو جزء، حتّى تـأتى الأداه بعـد ذلك وتـدلّ عَلَىٰ استيعاب المراد الاسـتعمالىّ. فيتم هـذا الوجه فيما إذا قلتم بأن كلمه «كُلٍّ» وضـعت لاستيعاب الْمَدْلُول الاستعمالىّ.

لكن الواقع أن الأمر لَيْسَ هكذا؛ فإن كلمه «كُلّ» وضعت لاستيعاب أجزاء المدخول، لكن لا لاستيعاب أجزاء المراد الاستعماليّ لكلمه المدخول، بل لاستيعاب أجزاء الْمَدْلُول الوضعيّ للمدخول. وليس لنا دخل بالمراد الاستعماليّ للمدخول. تَدُلّ كلمه «كُلٍّ» عَلَىٰ استيعاب أجزاء الْمَدْلُول الوضعيّ للمدخول. أی: كل ما يمكن أن يكون جزءاً من المعنى الوضعيّ للمدخول، تستوعبه كلمه «كُلٍّ». تماماً كما إذا دخلت «كُلّ» عَلَىٰ النَّكِرَه، فإن قوله: «اقرأ كل الكتاب»، لا يختلف عن قوله: «اقرأ كل كتابٍ» من جهه أَنَّهُ فِی كلا الموردين وضعت كلمه «كُلٍّ» لتدل عَلَىٰ استيعاب أجزاء الْمَدْلُول الوضعيّ، كما أَنَّنَا نقول فی «اقرأ كل كتاب» أن كلمه «كُلٍّ» تَدُلّ عَلَىٰ استيعاب كل ما يمكن أن ينطبق عليه الْمَدْلُول الوضعيّ للكتاب.

وكذلك الأمر فِی الدخول على المعرفه، فَإِنَّنَا نبدل الفرد بالجزء فِی المعرفه ونقول: إن كلمه «كُلٍّ» تَدُلّ عَلَىٰ استيعاب كل ما يمكن أن يكون جزءاً من الْمَدْلُول الوضعيّ».

وحينئذٍ عندما يقول القائل: «أكرم كل العلماء» وكان عندنا عالم واحد، فلا يصحّ هذا الكلام من القائل؛ لأَنَّهُ لا يصدق عليه أَنَّهُ جمعٌ، كما لا يصحّ هذا الكلام إن كان عندنا عالمان فحسب. أَمَّا إن كان لدينا ثلاثه علماء إلى المائه. فكل فرد من هؤلاء الثَّلاثه يمكن أن يكون جزءاً من الْمَدْلُول الوضعيّ لهيئه الجمع، فتستوعبه كلمه «كُلٍّ». وكذلك الفرد الرَّابع يمكن أن يكون جزءاً من الْمَدْلُول الوضعيّ لهيئه الجمع، فتستوعبه كلمه «كُلٍّ»، وكذلك الخامس إلى المائه. فالعموم الَّذی نفهمه من أمثال قوله: «أكرم كل العلماء» هذا عمل الأداه (= كلمه «كُلٍّ») نفسها وليس منتوجاً لـ«العلماء» (حيث أراد صاحب الوجه أن يقول بأن هذا من صنيع العلماء ومن عمل المدخول)، إذن، فكلمه «كُلٍّ» تَدُلّ عَلَىٰ استيعاب الأجزاء.

ص: ٢٠

وَالنَّتِيجَه أن فهم العموم واستفادته مستند إلى كلمه «كُلّ» (= الأداه) ولم يثبت أن العموم استفيد من العلماء نفسه (أى: من الجمع الْمُحَلّىٰ بِاللّامِ). فهذا الوجه الّذى أراد أن يثبت أن الجمع الْمُحَلّىٰ بِاللّامِ يفيد العموم، لم يَتِمّ ولم نقبله.

وبهذا البيان الّذى ذكرناه نستطيع أن نفسر استفاده العموم من الكلام حتّى فِى الموارد الّتى لا يوجد لِلْمُتَكَلِّم فيها مراد استعمالى. من قبيل المتكلم النائم الّذى قال مِنْ دُونِ قصد: «أكرم العلماء». أى: لا يصحّ أن نقول: هذا الْمُتِكَلِّم النائم تَلَفَّظَ بهذا اللّفظ لكى يُخطر المعنى الكذائى فِى ذهن السّامِع؛ فإِنَّهُ لا التفات له ولا قصد لديه. ونفهم العموم هنا بواسطه الأداه.

فَيَكُونُ هذا التَّفْسِير فِى فهمنا للعموم تفسير شامل لا يختصّ بموارد وجود الإراده الاِسْتِعْمَالِيّه، فَإِنَّ من الواضح وجداناً أَنّنَا نفهم العموم حتّى فِى موارد فقدان الإراده الاِسْتِعْمَالِيّه كفهمنا من قول النائم: «أكرم كل العلماء».

فهذا شاهد عَلَىٰ أن كلمه «كُلّ» هى الّتى تَدُلّ عَلَىٰ العموم، لا أنّ لفظ «العلماء» تَدُلّ عَلَىٰ العموم، كما تخيّل صاحب الوجه؛ إذ لو كان الأمر هكذا فصاحب الوجه لا يستطيع أن يفسّر لنا فهمَ العموم فِى موارد فقدان الإراده الاِسْتِعْمَالِيّه كالنوم. إذن، فهذا الوجه الثَّانِى غير تامّ أيضاً.

بعد ذلك نأتى إلى الوجه الثّالث من الوجوه الّتى يمكن أن تُذكر لإِثْبَاتِ أن الجمع الْمُحَلّىٰ بِاللّام يَدُلّ عَلَىٰ العموم. وهذا الوجه يريد أن يركّز ويدعم المسلك الثّانِى من المسلكين المتقدّمين (فِى الجمع الْمُحَلّىٰ بِاللاّم). حيث بحثنا سابقين بأَنَّ هناك مسلكين: ١- الجمع الْمُحَلّىٰ بِاللّام وُضِع للعموم فِى اللُّغَه مباشرو. ٢- «اللّام» وضعت لا للعموم ابتداءً، بل وضعت لتعيّن مدخولها. غايه الأمر إذا دخلت «اللاّم» عَلَىٰ الجمع تَدُلّ عَلَىٰ أن مدخولها وهو الجمع متعين، وتعين الجمع لا يكون إلاّ بالمرتبه الأخيره، وإلا فلو أراد الْمُتِكَلِّم أقل من المرتبه الأخيره (كالتسعين) فَإِنَّهَا لا تكون متعينه؛ لأَنَّهُ تُتَصَوَّر عدّه تسعينات داخل المائه (فيبقى مردداً وغير متعيناً من حيث المصداق الخارجىّ). فالتعين فِى الجمع ملازم للعموم، وهذا كان مسلكاً ثانياً يؤدى بالمآل إلى العموم لكن يصل إلى العموم بصوره غير مباشره.

فیراد دعم هذا المسلک الثَّانِی وتکمیله فِی الوجه الثّانی الَّذی سوف نبینه غداً إن شاء اللّٰه تعالی. إعداد وتقریر: الشَّیْخ محسن الطهرانی عفی عنه.

العامّ /دلاله الدلیل/الدلیل الشرعی اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامّ /دلاله الدلیل/الدلیل الشرعی اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

الوجه الثّالث من وجوه إثبات أن الجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللَّامِ یفید العموم والاستیعاب هو أن یقال: بأن لا إِشْکَال فِی دلاله «اللَّام» لغهً وعرفاً عَلَیٰ التّعیّن، وأن مدخول هذه الکلمه (هذا المدخول، مدخول «اللَّام») معناه متعیّن ومشخص ولیس مردّداً ولا غموضَ ولا إجمال فیه عرفاً. وأمّا لغهً فقد نص علماء الْعَرَبِیَّه عَلَیٰ أن «اللَّام» تَدُلّ عَلَیٰ التّعیین، فلا بُدَّ من أن یکون مدخولها مُتَعَیَّناً بنحو من أنحاء التّعیّن.

وحینما تدخل هذه «اللَّام» عَلَیٰ الجمع مثل «علماء» فِی «العلماء»، یبقی للَّامِ هنا المفاد نفسه الَّذی ذکرناه، أی: «اللَّام» تَدُلّ عَلَیٰ أن هذا الجمع الَّذی دخلت علیه «اللَّام»، جمعٌ متعین ومشخص. إلی هنا واضح، ولا إِشْکَال فیه.

وحینئذٍ یبقی أن نعرف کیفیَّه تصوّر الجمع الْمُتَعَیّن، وأنَّه ما معنی تعیّن الجمع؟!

فِی الإجابه عن هذا السُّؤَال نَقُول: إِنَّ تعین الجمع له أحد الأنحاء الثّلاثه التالیه:

النَّحْو الأوّل: أَنْ یَکُونَ هذا التّعیّن تعیناً عهدیّاً، أی: أَنْ یَکُونَ الجمعُ جمعاً معهوداً (جماعه معهوده)، سَوَاءٌ کَانَ هذا العهد عهداً ذِهْنِیّاً (أی: توجد جماعه معهوده من العلماء فِی ذهن الْمُتِکَلِّم وفی ذهن السَّامِع) أم کان عهداً ذِکریّاً (کما إذا قال الْمُتِکَلِّم: «أکرم العلماء» وکانا قد أتیا عَلَیٰ ذکر جماعهٍ معهوده) أم کان عهداً خارجیّاً (کما إذا کان هناک جماعه مُعَیَّنَه من العلماء جالسون بین یدی الْمُتِکَلِّم والسامع، وقال الْمُتِکَلِّم للسامع: «أکرم العلماء»).

ص: ۲۲

عَلَیٰ کلٍّ، لا إِشْکَال فِی أن التّعیّن الَّذی من «اللَّام» تعین عهدی فِی کُلّ مورد یُفترض فیه وجودُ عهدٍ بنحو من الأنحاء الثلاثه. أی: أنّ «اللاَّم» تَدُلّ عَلَیٰ جماعه معهوده، ولا دلاله للام هنا عَلَیٰ العموم والاستیعاب (= کل العلماء)؛ لأَنَّ العهد قرینه قویه تمنع من أن تَدُلّ «اللاَّم» عَلَیٰ شیء غیر هذه الجماعه المعهوده. فلا إِشْکَال فِی عدم دلاله الجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللَّامِ عَلَیٰ العموم وعدم استفاده العموم منه فِی موارد العهد. أی: عدم التّعیّن العهدیّ أصلٌ موضوعیٌّ مفروغ عنه فِی باب دلاله الجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللَّامِ عَلَیٰ العموم. هذا هو النَّحْو الأوّل من التّعیّن وهو واضح.

النَّحْو الثَّانِی من التّعیّن هو أن یکون التّعیّن تعیناً جنسیّاً. أی: أن «اللَّام» الداخله عَلَیٰ اسم الجنس (مثل العالم أو الرَّجُل أو المرأه) تَدُلّ عَلَیٰ تعیّن الجنس([1]). والتعین الجنسی واضح فِی المفرد (مثل: العالم خیر من الجاهل)، ومعناه أن ذات الطَّبِیعَه (کطبیعه

الرَّجُل) لها نحو من التعيّن والتشخص، ولا توجد طبيعه غامضه ومجمله.

أَمَّا إذا دخلت اللام عَلَىٰ الجمع، فَتَدُلُّ حينئذٍ عَلَىٰ الجنس أيضاً. أى: سوف يكون مقصود الْمُتِكَلِّم جنس الجمع، جنس الكثره، مثلاً إذا قال: «العلماء خير من العالم الواحد» فإِنَّهُ لا يقصد من العلماء، علماء معهودين، ولا يقصد منه العموم (عموم الأفراد) بل يقصد جنس الجمع والكثره (أى: كثره العلماء خير من العالم الواحد). هذا نحو آخر من التّعيّن. فلم يتجاوز الْمُتِكَلِّم هنا الوضعَ والمعنى الوضعىّ، ولم يتجوّز فِى استعماله واستعماله حقيقى.

ص: ٢٣

١- (١) - فإنّ جنس الرَّجُل له تعيّن، وجنس المرأه له تعيّن، وجنس العالم له تعين كجنس، لا كفرد مُعَيَّن، أى: ذات الطَّبِيعَه؛ لأَنَّ اسم الجنس تَدُلّ عَلَىٰ الطَّبِيعَه، ذات الرَّجُل متميزه عن الطَّبَائِع الأخرى. فكل طبيعه من الطَّبَائِع لها نوع من التّعيّن والتشخص الخاصّ بها.

فيا تُرَىٰ هل لنا أن نحمل التّعيّن (فِى قوله: «أكرم العلماء») عَلَىٰ التّعيّن الجنسى؟

الجواب: لا؛ لأَنَّ التّعيّن الجنسى وإن كان نحواً من أنحاء التّعيّن، واستعمال «اللّام» فِى هذا النَّحْو من التّعيّن وإن كان صحيحاً وعرفيّاً، إلاَّ أَنَّهُ بحاجه إلى قرينه. فإن فِى قولنا: «العلماء خير من العالم الواحد»، توجد قرينهٌ عَلَىٰ أن مقصوده من العلماء، كثرهُ العلماء. وهذه القرينه عباره عن أن هذا الْمُتِكَلِّم أوجد تقابلاً بين العلماء وبين العالم الواحد، مِمَّا جعلنا نفهم من هذا التقابل أَنَّهُ يريد أن يقيس الجمع بالمفرد. فمقصوده من العلماء «جمع العلماء». إذن، فلا إِشْكَال فِى أن الكلام يحمل عَلَىٰ هذا التّعيّن الجنسى.

أما إذا لم تكن هناك قرينه عَلَىٰ أن الْمُتِكَلِّم قصد التّعيّن الجنسى (أى: قصد جنس الجمع)، كما فِى قول القائل: «أكرم العلماء». فلا توجد قرينه عَلَىٰ أَنَّهُ أراد جنس الجمع، فلا موجب هنا عَلَىٰ حمل الكلام عَلَىٰ التّعيّن الجنسى. بل هناك قرينه ارتكازيه عَلَىٰ خلاف هذا العهد الجنسى، وهى عباره عن أَنَّهُ من المرتكز لدى العرف أن الْمُتِكَلِّم عندما يتلفظ بلفظ الجمع، يكون نظره إلى ذوات الأفراد، لا إلى جنس الجمع والكثره. وهذا الارتكاز يسبب انصراف الكلام إلى التّعيّن الجنسى (اللهم إلاَّ إذا كانت هناك قرينه، وقد تقدّم أَنَّها مسأله أخرى. أَمَّا لو خلى الكلام وطبعه تقول القرينه الإِرْتِكَازِيَّه أن نظر الْمُتِكَلِّم إلى ذوات الأفراد، وليس نظره إلى جنس الجمع وجنس الكثره).

النَّحْو الثَّالث: التّعيّن المصداقى وهو أَنْ يَكُونَ مدخول «اللَّام» مُتَعَيَّناً خارجاً من حيث المصداق، وليس مردّداً من حيث المصداق بين اثنين أو ثلاثه أو أربعه. وإذا بطل الأوّل وَالثَّانِى يَتَعَيَّنُ هذا النحو الثَّالث.

مثاله ما إذا دخلت «اللّام» عَلَىٰ الجمع وقيل: «أكرم العلماء»، فَحَيْثُ أَنَّ «اللّام» وضعت لغه وعرفاً لتدل عَلَىٰ أن مدخولها متعين، لا تعيّناً جنسيّاً (لأَنَّنا قلنا أَنَّ هناك قرينه ارتكازيه عَلَىٰ خلافه) ولا تعيّناً عهديّاً (لأَنَّ المفروض أَنَّهُ لا توجد قرينه عَلَىٰ العهد)، فَيَنْحَصِرُ التّعيّن بالتعين المصداقيّ. أي: «اللّام» تَدُلّ هنا عَلَىٰ أن مدخولها متعين من حيث المصداق خارجاً. ولا يتحقّق هذا التّعيّن المصداقى خارجاً إلاَّ إذا كان مراده من «العلماء» «كل العلماء»؛ لأَنَّه لا مصداق خارجاً لتمام المائه من إلاَّ مصداق واحد (إذ لا توجد أكثر من مائه داخل المائه). وأَمَّا لو أراد الْمُتِكَلِّم من العلماء ما هو أقل من المائه، كالتسعين أو الثمانين، فَتُتَصَوَّرُ هناك عدّه تسعينات وثمانينات داخل العلماء المائه.

إذن، أثبت هذا النحو الثّالث أن الجمع الْمُحَلَّىٰ بِاللّام يَدُلّ عَلَىٰ العموم.

إلاّـ أن الصَّحِيح (كما أفاد سَيِّدنَا الأُسْتَاذ الشَّهِيد رحمه اللّه) هو أَنَّ هذا الوجه أيضاً لاـ يُثبت لنا أَنَّ «اللّام» تَدُلّ عَلَىٰ العموم وحدها. نعم، نحن نقبل بنتيجه أن قوله: «أكرم العلماء» يفهم منه الشُّمُول والاستيعاب. أي: يفهم منه وجوب إكرام تمام المائه إذا كان عدد العلماء مائه مثلاً. وهذا واضح ولا نريد أن نناقشه. ولكن هل هذا الفهم (فهم الشُّمُول والاستيعاب) مستند إلى «اللّام» بالبيان الَّذى ذكره صاحب هذا الوجه؟ أو مستند إلى مجموع «اللّام» مع قرينه الحِكْمَه المتوفره فِى قوله: «أكرم العلماء»؟!

توضيح ذلك: أَنَّنا لا نناقش فِى أن «اللّام» وضعت وتدلّ عَلَىٰ التّعيّن (تعين المدخول) ولا نناقش أيضاً فِى أن التّعيّن هو تعين مصداقى. بل نتساءل أن قوله: «أكرم العلماء» الَّذى يَدُلّ عَلَىٰ وجوب إكرام تمام الأفراد (المائه)، عَلَىٰ أى أفراد يَدُلّ؟ هل يَدُلّ عَلَىٰ تمام أفراد الْمَادَّه (= مادّه العلماء، يعنى العالم)؟ أم تَدُلّ عَلَىٰ أَنَّهُ أراد تمام أفراد «العالم العادل»؟ أم أراد تمام أفراد «العالم المؤلف»؟ أم أراد أفراد العالم الفقيه وهكذا سائر القيود الْمُتَصَوَّرَه والمحتمله؟! إذن، تَدُلّ «اللّام» عَلَىٰ أن مراده تمام الأفراد، لأَنَّ التّعيّن المصداقى منحصر فِى أن يكون مراده تمام الأفراد، وليس مراده عدداً صحيحاً أقل من التمام (كالتسعين؛ لأَنَّ مصداقه مُرَدَّد بين أكثر من واحد) ولا عدداً كسراً أقل من العلماء (كنصف العلماء وثلث العلماء؛ لأَنَّ مصداقه مُرَدَّد) ولا نسبةً مئويه أقل (كعشرين بالمائه من العلماء؛ لأَنَّ مصداقه مُرَدَّد أيضاً). إلى هنا مقبول ولا نقاش فِيه.

لكن السُّؤَال هو أن مراده تمام أفراد «العالم» (أى: تمام أفراد الطَّبِيعَه المطلقه)، فَيَكُونُ مقصوده كل المائه، أم تمام أفراد «العالم العادل» من بين هؤلاء المائه، فإن مصداق تمام «العلماء العدول» من هؤلاء المائه، مُعَيَّن وليس مردداً وليس له مصداقان، فإذا قال الْمُتِكَلِّم: «أكرم العلماء» وأراد تمام أفراد العلماء العدول من بين المائه، لا يكون كلامه مردداً؛ إِذْ أَنَّ عدد العلماء العدول مُعَيَّن داخل المائه (مثلًا ثمانون منهم عدول وَعِشْرُونَ منهم فساق). إذن، التّعيّن محفوظ ولكن بماذا ننفى احتمال أن يكون مراده تمام علماء العدول، واحتمال أن يكون مراده الفقهاء من العلماء أو المتهجدين منهم أو ...؟! هل ننفيه بـ«اللَّام»؟ الجواب: «اللَّام» حياديه حيال ذلك؛ إذ أنَّها تريد تمام الأفراد حتّى لا تكون مصداقه مُرَدَّداً فِى الخارج. وحينئذٍ يصل الدّور إلى إجراء الإِطْلَاق وقرينه الحِكْمَه فِى طبيعه «العالم»، والقول بِأَنَّهُ لطالما قال: «أَكْرِمِ الْعَالِمَ»، تَدُلّ مَادَّه الجمع عَلَىٰ الطَّبِيعَه المطلقه (أى: هو أراد تمام أفراد الطَّبِيعَه المطلقه، وتمام الأفراد هو المائه).

والخلاصه أن فهمنا للعموم يكتمل فيما إذا ضممنا قرينه الحِكْمَه إلى جانب «اللاَّم»، وقلنا: إن «اللَّام» تَدُلّ عَلَىٰ أَنَّهُ أراد تمام الأفراد، وقرينه الحِكْمَه تَدُلّ عَلَىٰ أَنَّهُ أراد تمام أفراد الطَّبِيعَه المطلقه؛ إذ لو كان مراده تمام أفراد «العالم العادل» لذكر القيد، ولو أراد تمام أفراد العالم الفقيه لذكر القيد. فلم يثبت ما أراده صاحب الوجه من أن فهم العموم والشمول والاستيعاب مستند إلى «اللَّام»، باعتبار أنَّها وضعت للتعين ولا يكون تعيّن الجمع إلاَّ بالعموم (لكل المائه).

هذا هو التلفيق الَّذى يقوله سَيِّدنَا الأُسْتَاذ الشَّهِيد رحمه اللَه. أى: مِنْ دُونِ التلفيق بين «اللَّام» وبين مُقَدَّمَات الْحِكْمَهِ لا يَتُمّ هذا الوجه.

ص: ۲۶

يبقى عنـدنا الوجه الرَّابع وهو الوجه الأـخير من وجوه دلاـله الجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللَّامِ عَلَیٰ العموم يأتی إن شاء اللّٰه تعالی يوم الأحـد؛ لأَنَّ يوم السبت يصادف ذكری استشهاد الإمام الصادق عليه السلام. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانی عفی عنه.

العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعی اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعی اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

كُنَّا نتحدث فِی الوجه الثَّالث من الوجوه الَّتی قـد تـذكر لإِثْبَاتِ أن الجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللَّامِ يَـدُلّ عَلَیٰ العموم وقد ذكرنا فِی البحث السَّابِقَ هذا الوجه، وكان هذا الوجه يستند إلی القول بأن اللَّام موضوعه لتعين مدخولها، والتعيّن لا يمكن أن يكون فِی الجمع إلاَّ بإراده المرتبه الأخيره من الجمع؛ لأَنَّ الجمع له تعين فِی مرتبته الأخيره من حيث المصـداق الخارجیّ. أی: مصداقه واضح وليس له غير مصـداق واحد وهو كل المائه (فيما لو كان العلماء مائه). أَمَّا ما دون المرتبه الأخيره فهذا الأَقَلّ كالتسـعين من المائه، لَيْسَ مشخصا خارجاً أَنَّهُ من هم؟ فاللام تَدُلّ عَلَیٰ التّعيّن والتعين فِی الجمع مساوق وملازم للعموم.

هذا الوجه ناقشناه فِی اليوم الدرسی الماضی، وأريد هنا أن أزيدكم شيئاً من التوضيح للجواب الَّذی ناقشنا به هذا الوجه ثم ننتقل إلی الوجه الرَّابع:

أقول: لا إِشْـكَال فِی أن الجمع بمعزل عن اللَّام مثل علماء له مراتب، وكل مرتبه من المراتب تتمثل فِی كثره وجماعه لا تقل عن ثلاثه، من مرتبه ثلاثه فما فوق. وبعض المراتب أكبر. وكل واحـده من هـذه المراتب محـدده بحـد تتقوّم بهـذا الحدّ. وهذا الحدّ عَلَیٰ قِسْمَيْنِ: حدّ كمی، وحد كيفی.

أَمَّا الحدّ الكمی فنقصد به عدد أفراد هذه الجماعه وهذه الكثره، ومقدارها، مثلًا: سبعه من العلماء، أو ثلث من العلماء، أو عِشْرِينَ بالمائه من العلماء.

ص: ٢٧

وأمّا الحدّ الكيفی ونقصد به نوعيه أفراد هذه الجماعه وهذه الكثره. أی: فئتهم الخاصّه الَّتی ينتسبون إليها، هل هم من فئه العدول أو من فئه الْفُسَّاق، من فئه الفقهاء أو من فئه الفلاسـفه وهكـذا. وحينئِـذٍ فعلی أی حال كل واحد من هذه الجماعه يتنسب إلی فئه واجده لقيد أو فاقده لقيد.

حينئـذٍ نَقُول: إِنَّ هيئه الجمع وضـعت (كـأی هيئه من الهيئـات) بـالوضع العـام والموضوع له الخاصّ لكل كثره وجماعه من هـذه الكثرات والجماعات الَّتی قلنا أن كل واحده منها محدوده بحد كمی ومحدوده بحد كيفی.

ومعنی الوضع العـامّ هو أنّ الواضع حينمـا أراد أن يضع هيئه الجمع تصوّر واستحضـر فِی ذهنه معنیً عامّـاً جامعـاً مشـيراً إلی واقع الكثرات والجماعات، واتخذه مشيراً إلی واقع هذه الكثرات الَّتی كل واحده منها متميزه ومتحدّده بحد كمی وكيفی.

ومعنى الْمَوْضُوع له الخاصّ هو أن الواضع حينما وضع هيئه الجمع ما وضعها لهذا المعنى الجامع (وإلا لكان الوضع عامّاً والموضوع له عامّاً وكان يصبح اسم الجنس) وإنّما وضع اللّفظ لكل واحده واحدٍ من هذه الكثرات الّتى هى مصاديق لذاك المعنى العامّ (أى: لواقع الكثرات الموجوده فِى الخارج، بحيث أن كل جماعه لا تقل عن ثلاثه ومحدوده بحد كمى وكيفى، هى معنى من معانى هيئه الجمع. مثل المشترك اللّفظىّ، حَيْث أَنَّ كل معنى من المعانى فِى المشترك اللّفظىّ هو معنى مستقلّ للمشترك اللّفظىّ، كذلك ثلاثه من العلماء معنىً من معانى هيئه الجمع، كما أن أربعه من العلماء معنىً من معانى هيئه الجمع وهكذا فِى الخمسه والسته والسبعه وغيرها. وكذلك الأمر فِى الحدّ الكيفى مثل العلماء العدول (أى: هذه الجماعه المحدده بحد كيفى وهو حدّ العداله) معنىً من معانى هيئه الجمع. وَالْحَاصِلُ أَنَّ هيئه الجمع لها معانٍ عديده بعدد الكثرات والجماعات المحدده بحد كمى وكيفى. فتكون هيئه الجمع كالمشترك اللّفظىّ تماماً.

ص: ٢٨

غـايه الأـمر، أن المشترک اللَّفظیّ مَوْضُوع بأوضـاعِ عدیـده لمعانٍ عدیـده، لکن هیئه الجمع مَوْضُوع بوضع واحـد لمعانٍ عدیـده. وهـذه میزه الْمَوْضُـوع له الخـاصّ کمـا قلنـا. وکـذلک الحروف مثـل کلمه فِی؛ فـإنّ الْمَوْضُوع له فِیهـا خـاصّ، أی: هـذه الظرفیه الخارجیه الموجوده بین هذا الماء وهذا الإناء بحدها الخارجیّ المتمیز هی معنیً من معانی فِی. ولیس معنی فِی عباره عن الظرفیه الجامع الَّذی هو مفهوم اسمی، وإلا فکانت فِی تصبح اسماً، بل معنی فِی واقع الظَّرفیّات الکثیره (المتوفره بالملایین) بین الظروف والمظـاریف. فـالحروف بشـکل عام والهیئات بشـکل عامّ الوضع فیها عامّ، لکن الموضوع له فیها خاصّ. ومعنی الْمَوْضُوع له فیها خاصّ یعنی خصوص ذاک الفرد الخارجیّ هو معنی من معانی هـذا الحرف أو هـذه الهیئه. ومن هنا بعضـهم أنکره لأَنَّهُ بعید عن الذِّهْن ویحتاج إلی تعمّق. ونحن أثبتنا ذلک بِالنِّسْبَهِ للحروف والهیئات فِی البحوث السَّابِقَه قبل سنین.

وهـذا معنـاه أن اسـتعمال هیئه الجمع فِی کُلّ واحـده واحـدهٍ من هـذه المعـانی اسـتعمالٌ صـحیح (أی: لَیْسَ مخالفـاً لنظام اللُّغَه) وحقیقیّ (أی: لیس مجازاً)؛ لأَنَّ کل واحـده من هـذه المراتب هی معنیً مَوْضُوع له. کما أن اسـتعمال المشترک اللَّفظیّ فِی کُلّ معنیً من معـانیه اسـتعمالٌ صـحیح وحقیقیّ (أی: لا یحتاج إلی قرینه صارفه). فإن اسـتعمل الْمُتِکَلِّم لفظ علماء وأراد به ثلاثه من العلماء (بینما أن عـدد العلماء مائه)، سوف یکون اسـتعماله صـحیحاً وحقیقیّاً. وکـذلک یصحّ اسـتعماله فیما لو اسـتعمله وأراد به أربعه أو عشره (= الحدّ الکمی) أو أراد علماء عدول (= الحدّ الکیفی).

أجـل، السَّامِع سوف لاـ یفهم مقصود الْمُتِکَلِّم، ویحتاج إلی قرینه مُعَیَّنَه للتفهیم، ولا یحتاج إلی قرینه صارفه، فإن الأخیره للمجاز، کمـا هو شـأن المشترک اللَّفظیّ حیث یحتـاج إلی قرینه مُعَیِّنَه وإلاـ فَسَوْفَ لا یفهم المخاطب مقصودَ الْمُتِکَلِّم. فعلی سبیل المثال إن کلمـه القرء الـوارده فِی الآـیه الکریمـه {والمطلقـات یـتربصن بأنفسـهن ثلاـثه قروء} تحتـاج إلی قرینـه معیّنه تعیّن وتـبین أن المقصود من القرء ثلاثه أطهار أو ثلاثه حیضات. مَعَ أَنَّ الاسـتعمال فِی کلیهما صـحیح. فالإجمال موجود، ولکن وجود الإجمال لا یضرّ بصحه الاستعمال ولا یضرّ بکون الاستعمال استعمالاً حقیقیّاً.

الآنَ نأتی إلی اللَّام، إذا جاءت اللَّام ودخلت عَلَیٰ هـذا الجمع، فنسـلم ونؤمن بما يقوله صاحب الوجه الثَّالث من أن اللَّام عنـدما تدخل عَلَیٰ الجمع، موضوعه لتعيّن هذا الجمع. والمقصود هو التّعيّن المصداقی دون العهدی والجنسی. أی: أَنْ يَكُونَ هذا الجمع الَّذی أراده الْمُتِكَلِّم وقصـده وهـذه الجمـاعه وهـذه الكثره الَّتی أرادهـا الْمُتِكَلِّم حينمـا قـال: العلمـاء، أَنْ تَكُونَ هـذه الجماعه لها مصداق خارجی مُعَيَّن ومشخص. وهذا لا يكون إلاَّ إذا كان مراده مرتبه الاستغراق والتمام. أی: أَنْ يَكُونَ مقصوده تلك المرتبه من الكثره الَّتی هی المرتبه الأخيره. أی: تلك المرتبه من الكثره الَّتی ليست محـدده بحـد كمی. هذا معنی قولهم فِی النَّحْو: اللَّام للاستغراق (أی: اللَّام عندما تدخل عَلَیٰ الجمع تَدُلّ عَلَیٰ أن مدخولها متعين مصداقاً والتعين المصداقی لا يكون إلاَّ بالاستغراق). فالحاصل أَنَّنَا نقبل بأن المقصود تمام أفراد الكثره، وليس نصفهم أو ثلثهم أو أقل من التمام.

إذن، هيئه الجمع عنـد دخول اللَّام عليها تَـدُلّ اللَّام عَلَیٰ أن هـذا الجمع الَّذی أريد مِن قِبَلِ الْمُتِكَلِّم، هو جمعٌ مسـتغرِق، أی: غير محدّد بحد كمی.

ولكن يبقی سؤال آخر وهو أَنَّهُ بعـد أن نفينـا الحـدّ الكمی من خلال اللَّام، هل يُحـدّد هـذا الجمع بحـد كيفیّ (أی: تمام العلماء العـدول أو تمام العلماء المؤلفين أو تمام العلماء الزاهـدين). فلا كلام حينئذٍ فِی قبول الاسـتغراق، وإنَّما الكلام كُلّه فِی هويه هذا الاسـتغراق، وهـذا ما لا تعيّنه اللَّام ولا تجيب عنه؛ إذ أنّ معنی اللَّام (وهو تعيّن المـدخول من حيث المصداق الخارجیّ) محفوظٌ فِی الحـدّ الكيفی. أی: إذا أراد الْمُتِكَلِّم تمام العلماء العـدول، لا نشك بأن مصـداق تمام العلماء العـدول فِی الخارج واحـد وغير مُرَدَّد؛ فإِنَّهُ لا يوجـد عنـدنا تمامان من العلماء العـدول، كما أَنَّهُ لا توجـد عندنا مائتان من العلماء (حَسَبَ الْفَرْضِ). وحينئذٍ نسأل: كيف ننفی أن يكون مراده تمـام العلمـاء العـدول (أو القيود الأخری) والحال أن اللَّام حياديه (حيال أن المراد تمام العلماء المائه أو تمام العلماء العـدول) ولا تنفی شـيئاً، ومعنی اللَّام محفوظ فِی كليهما. إذن، نحتاج إلی دالّ آخر يَـدُلّ عَلَیٰ أنّ المقصود تمام أفراد العالم (= ذات الطَّبِيعَه مِنْ دُونِ أی قيد)، مِنْ دُونِ قيد العداله وقيد التأليف والزهد وإلی ما هنالك من القيود المحتمله.

هذا هو التوضيح الَّذی أردت أن أبينه لمناقشه الوجه الثَّالث.

الوجه الرَّابع: من الوجوه الَّتی قد تذكر لإِثْبَاتِ دلاله الجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللاَّمِ عَلَیٰ العموم هو أن يقال: لا إِشْكَال فِی فهم العموم والاستيعاب من الجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللاَّمِ (ومن هنا فإن ورد أكرم العلماء لا يوجد فقيه لا يفتی بالاستيعاب والعموم ووجوب إكرام جميع العلماء، كما تقدّم) إِنَّمَا الكلام فِی منشأ هذا الشُّمُول والاستيعاب الَّذی نفهمه من الجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللاَّمِ. هل أن المنشأ هو الوضع؟ أو أَنَّ المنشأ هو الإِطْلاَق ومقدّمات الحِكْمَه.

فعلی الأوّل (أی: إن كان الجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللاَّمِ حقيقهً مَوْضُوعاً فِی اللُّغَه للعموم) سوف يكون العموم مدلولاً وَضْعِيّاً تصوُّريّاً (أی: بمجرّد أن نسمع اللَّفظ، يأت العموم إلی الذِّهْن)، بحيث لو استعمل هذا اللَّفظ فِی غير العموم لكان الاستعمال مجازاً.

وعلی الثَّانِی (أی: إن كان منشأ هذه الدِّلاَلَه والفهم هو الإِطْلاَق ومقدّمات الحِكْمَه دون الوضع)، فسوف لا يَكُونُ العموم والاستيعاب الَّذی نفهمه مدلولاً وَضْعِيّاً (لأَنَّهُ ثابت من خلال قرينه الحِكْمَه) تصوُّريّاً لِلَّفْظِ (لأَنَّ مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ تثبت المراد الْجِدِّیّ ولا تثبت المراد التَّصوُّریّ، ومن هنا لا يجری الإِطْلاَق فِی الموارد الَّتی لا يوجد مراد جدّی فيها لِلْمُتِكَلِّمِ، كالهازل والنائم).

إذن، لو كان منشأ هذه الدِّلاَلَه الإطلاقُ فهذا معناه أن الاستيعاب والشمول الَّذی نفهمه مدلول تصديقی جدّی للكلام، وحينئذٍ يكون استعمال الجمع فِی غير العموم أيضاً استعمالاً حقيقيّاً؛ لأَنَّنَا فرضنا أن العموم هذا لم يدخل فِی المعنی الوضعیّ للكلمه وإنَّما استفدنا العموم من قرائن الحِكْمَه. فلو استعمل اللَّفظ فِی غير العموم يكون الاستعمال حقيقيّاً وليس مَجَازِيّاً. فنحن نريد أن نفهم هل أن منشأ الدِّلاَلَه ومنشأ هذا الفهم للعموم هو الوضع أو الإِطْلاَق؟ السُّؤَال المطروح فِی المقام هو أَنَّهُ هل تصلح مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ لكی تفسّر لنا هذا الفهم؟ أی: هل تصلح مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ لكی تكون منشأ هذه الدِّلاَلَه وهذا الفهم الَّذی ذكرناه؟ إن كانت صالحه فمعناه أن الجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللاَّمِ سوف يبقی مُجْمَلاً؛ لأَنَّنَا سوف لا نفهم هل أن منشأ الشُّمُول (الَّذی فهمناه) هو الوضع أو الإِطْلاَق؟! حَيْث أَنَّ كلا من الوضع والإطلاق صالح لتفسير هذا الفهم. أَمَّا لو لم تصلح مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ لتفسير هذا الفهم، فحينئذٍ يَتَعَيَّنُ الوضع؛ إذ لا يوجد خيار ثالث. ومن هنا يريد الوجه الرَّابع التركيز عَلَیٰ هذه النُّقْطَه، أی: يريد أن يثبت ببرهانين أن مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ غير صالحه لتفسير هذا الفهم والشمول، كی يكون التالی كون الوضع هو منشأ هذا الفهم. وهذا ما سوف نذكره غداً إن شاء الله تعالی. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانی عفی عنه.

ص: ٣١

العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

كانَ الكلامُ فى وجوه إثبات دلاله الجمع الْمُحَلَّى بِاللَّامِ عَلَى العموم وانتهينا إلى الوجه الرَّابع وهـذا الوجه يريد أن يثبت أن فهمنا للاستيعـاب والشـمول من الجمع الْمُحَلَّى بِاللَّامِ لَيْسَ مسـتنداً إلى مُقَـدِّمَات الْحِكْمَهِ وقرائنها، وبالتَّالى فيتعين أن يكون هـذا الفهم مستنداً إلى الوضع (فإن دلاله لفظ عَلَى معنىً لا تأتى من السَّماء، ولا بُدَّ أَنْ تَكُونَ إما من قرينه وإما وضع الواضع فِى اللُّغَه) فيثبت المُدَّعى والمطلوب. فهذا الوجه يريد أن يثبت أن هذه الدِّلاَلَه لَيْسَ منشأها مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ، فيتعين أن يكون منشأها هو الوضع؛ وذلك بالقول بِأَنَّهُ لا إِشْـكَال فِى أن هناك فرقاً بين العامّ وبين المطلق. وقـد سـبق أن ذكرنا هذا الفرق فِى أوَّل بحث العامّ عندما كُنَّا نـذكر تعريف العموم حيث قلنا إِنَّه رغم أن العامّ (= مثل أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ) والمطلق (= مثل أَكْرِمِ الْعَالِمَ) مشتركان فِى الشُّمُول والاستيعـاب (= سرايه الحكم إلى تمـام الأـفراد)، لكن هنـاك فرق جوهرى وحقيقىّ بين العـامّ والمطلق، وهـذا الفرق هو أَنَّ فِى العامّ نظر الْمُتِكَلِّم فِى مرحله اللَّفظ والكلام إلى الأفراد (يعنى: الأفراد ملحوظه فِى مرحله اللَّفظ والكلام). الْمُتِكَلِّم حشر الأفراد فِى المدلول الوضعىّ والاستعمالى للعامّ، ثم صبّ الحكم وقال: أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ مثلاً، وإن كانت هذه النظره إجماليه وليست تفصيليه. أى: اللَّفظ بمدلوله ناظر إلى الأفراد. هذا فِى باب العامّ.

أَمَّا فِى بـاب المطلق (= أَكْرِمِ الْعَـالِمَ) فلاـ يكون اللَّفـظ نَاظِراً إلى الأفراد، بل هو ناظر إلى ذات العالم ويـدلّ عَلَى ذات الطَّبِيعَه بما هى هِى، ثم بعد ذلك تأتى مقدّمات الحِكْمَه وتنفى القيودَ الزائده (تنفى قيد العداله فيما إذا كُنَّا نحتمل إكرام العالم العادل وأى قيد يُحتمل) لنبقى نحن والذّات بما هى هِى، لكى يسرى حينئِذٍ الحكم الَّذى انصبّ عَلَى ذات الطَّبِيعَه إلى الأفراد. ولا يكون هذا السـريان باللَّفظ؛ إِذْ أَنَّ اللَّفظ لَيْسَ هو الَّذى أسـرى الحكمَ إلى الأفراد كما كان فِى باب العامّ، ومقدّمات الحِكْمَه لم تسرِ الحكم إلى الأفراد أيضاً وإنَّما هى نفت القيد (نفت أن يكون المراد العالم العادل أو الفقيه أو...). أَمَّا سـريان الحكم إلى الأفراد فإنما هو بقـانون عقلى يقول: إن انطبـاق الطَّبِيعَه عَلَى أفرادهـا قهرى (لطالمـا أن الحكم منصب عَلَى ذات الطَّبِيعَه ولطالمـا أن هـذه الأـفراد أفرادٌ لهذه الطَّبِيعَه وليست أفراداً لطبيعه أخرى من الطَّبَائِع فِى العالم، إذن تنطبق هذه الطَّبِيعَه عَلَى أفرادها بالعقل).

ص: ٣٢

هـذا هو الفرق الجوهرى بين باب العامّ وباب المطلق. وحينئِذٍ لو قال الْمُتِكَلِّم: أَكْرِم علماء مِنْ دُونِ اللَّام (مع عدم افتراض التَّنْوِين الدَّالّ عَلَى الْبَدَلِيَّه)، نفهم منه ثبوت الحكم عَلَى جماعه لا تقل عن ثلاثه، من أفراد العالم.

وحينئِـذٍ نقول بأننا لو بقينا مع مُقَـدِّمَات الْحِكْمَهِ، يجب علينا أن نفهم من أكرم العلماء ما نفهمه من أَكْرِمِ الْعَالِمَ نفسه، فكما نفهم منه ثبوت الحكم عَلَى طبيعه العالم (بمعزلٍ عن الأفراد، حَيْث أَنَّ الكلام فِى أَكْرِمِ الْعَالِمَ لَيْسَ نَاظِراً إلى الأفراد). إذن، إن نفينا فِى أَكْرِمِ الْعَـالِمَ أَنْ تَكُونَ اللاَّـم موضوعه للعموم وبقينـا نحن ومقـدّمات الحِكْمَه علينـا أن نفهم ثبوت الحكم عَلَى طبيعه جمع العالم (وَالَّذِى كُنَّا نفهمه هناك)، مِنْ دُونِ أن نفهم شيئاً أكثر من هذا.

والحال (يقول صاحب هـذا الوجه) أن هـذا خلاف الوجـدان؛ لأن الوجدان قاضٍ بأننا نفهم من أكرم العلماء النَّظَر إلى الأفراد، لا إلى ذات الطَّبِيعَه بمـا هی هِی. فهنـاك فرق بين أكرم العلمـاء وبين أَكْرِمِ الْعَالِمَ. فلا نفهم فِی أَكْرِمِ الْعَالِمَ النظرَ إلى الأفراد (وإنَّما نظره إلى ذات الطَّبِيعَه)، بينمـا الْمَفْهُوم من أكرم العلمـاء هو النَّظَر إلى الأَفراد. وهـذه الأفراد منظوره بأی منظار؟ بمنظار مُقَـدِّمَات الْحِكْمَهِ؟ لا، لأَنَّهُ تقدّم أن مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ لا تُرى الأفراد، حتّی فِی أَكْرِمِ الْعَالِمَ وإنَّما دورها نفی القيود الزائده عَلَیٰ الطَّبِيعَه.

إذن، فبأی شـیء تَمَّ هـذا النَّظَر المحسوس لدی الوجدان العربی إلى الأفراد فِی أكرم العلماء؟ فلو لم نقل أن هذه النَّظَر من خلال اللاَّم الَّتی وضـعت فِی اللُّغَه للـدِّلاله عَلَیٰ هذا الاستيعاب والشـمول والنظر إلى الأفراد، فمن أين أتی؟ فيسـتنتج صاحب هذا الوجه أَنَّه إذن نعرف من خلال وجـدانيَه الرُّؤْيَه إلى الأفراد فِی الجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللاَّم أَنَّهُ إذن الجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللاَّم (أو قل اللاَّم الـداخله عَلَیٰ الجمع) مَوْضُوع للعموم. هذا وجه من وجوه إثبات أن الجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللاَّم يَدُلّ عَلَیٰ العموم.

الجواب عن هـذا الوجه: إلاّ أن هـذا الوجه أيضاً كالوجوه السَّابِقَه قابل للمناقشه؛ وذلك لأنَّ من ينكر وضع الجمع الْمُحَلَّىٰ بِاللَّامِ للعموم بإمكانه أن يقول فِي الجواب عن هـذا الوجه: إن هـذا الأمر الوجدانى الَّذى نشـعر به جميعاً (وهو وجود نظره ولو إجماليه إلى الأـفراد فِي الجمع الْمُحَلَّىٰ بِاللاَّـم، وَالَّذِى لا نشـكك فيه) لَيْسَ دَلِيلاً عَلَىٰ أنّ اللاّم موضوعه للعموم، وإن كان أمراً صـحيحاً؛ وذلـك لأَـنَّ بإمكـان القائـل أن يقول: إنّ هـذه الرُّؤْيَه جاءت من اللاَّـم (لا من مُقَـدِّمَات الْحِكْمَهِ)، لكن لا بما أن اللاّم وضـعت للعموم، بل أن اللاّم وضـعت لتعين مـدخولها (أى: وضـعت لكى تَـدُلّ عَلَى أن مدخول اللاّم مصداقاً مشـخص ومعين وغير مُرَدَّد بين أفراد، إما مُعَيَّن بالعهـد أو بالجنس أو بالمصـداق الخارجىّ)، ولنفترض أَنَّنَا رجحنا التّعيّن المصداقى والخارجى. ثم ماذا؟ إذا كـانت اللاَّـم تَـدُلّ عَلَىٰ أن مـدخولها مصـداقه مُعَيَّن وغير مُرَدَّد، وحينئـذٍ قال القائل: أكرم العلماء، فَسَوْفَ تَـدُلّ اللاّم هنا عَلَىٰ أن العلماء (الـدالَّه عَلَىٰ جماعه لا تقل عن ثلاثه) تَـدُلّ عَلَىٰ أن مصداق هذه اللاّم مشـخص خارجاً، وذلك فيما إذا أراد الْمُتِكَلِّم من قوله: أكرم العلمـاء تمـامَ المـائه. أَمَّا إن أراد أقـل من المرتبه الأـخيره فَحَيْثُ توجـد بـدائل عديـده للأقل من المائه (إِذْ أَنَّ هناك تسعينات عديده داخل المائه عَلَىٰ البدل).

فينحصـر التعين المصـداقى الخـارجىّ بـالعموم؛ إِذْ أَنَّ النظر إلى الأـفراد جـاءت من اللاّم. وذلك باعتبار أن اللاّم تَـدُلّ عَلَىٰ تعين مـدخولها (تَـدُلّ عَلَىٰ إراده مرتبه من الجمع هى غير محـدده بحـد كمى. يعنى: مرتبه مسـتغرقه للأـفراد). إذن سـببه اللاّم لكن لا بالسـبب الَّذى تصورتمـوه أنتم، بـأن اللاَّـم وضـعت للعموم رأسـاً؛ إذ قـد يكون المنشـأ أن اللاَّـم وضـعت لتعين المـدخول وتعين المدخول هنا مساوق للعموم.

إذن، هذا هو النقاش الَّذی یمکن أن یناقش به هذا الوجه.

ومعنی ذلک أَنَّهُ لا یوجد حینئذٍ برهان ودلیل لدینا یقتضی الوضعَ للعموم ویثبت الوضع له. فلا یوجد ما یَدُلّ عَلَی أن اللاّم وضع للعموم ابتداء، ولا یوجد دلیل عَلَی أن اللاَّم وضعت لتعین المدخول المساوق للعموم کما کان یقول المسلک الثَّانِی. لا یوجد دلیل عَلَی شیء من الأَمْرَیْنِ؛ لأَنَّ الدَّلِیل إما هو دلیل لمی وهو تصریح علماء اللُّغَه، بأن الجمع الْمُحَلَّی بِاللاَّمِ هکذا. أو أن الدَّلِیل إنّیّ، أی: نحن نشعر بالوجدان فِی نفوسنا بذلک، وهذا الوجدان لا یمکننا تفسیره إلاَّ عَلَی أساس الوضع. فمن المعلول نکتشف العلّه.

أَمَّا الدَّلِیل الأوّل (= تصریح أهل اللُّغَه) فلم نجد أحد من اللغویین صَرَّحَ بأن الجمع الْمُحَلَّی بِاللاَّمِ وضع للعموم.

وأمّا الدَّلِیل الثَّانِی (= أن نجد وجداناً فِی داخل نفوسنا ثم لا یمکننا أن نفسره إلاَّ عَلَی أساس العموم) فصحیح أَنَّنَا نشعر بالاستیعاب (کما قلنا بالأَمْسِ أَنَّهُ لا شکّ أن الفقیه یفتی بوجوب إکرام الجمیع إن سمع أکرم العلماء، فلیس الکلام فِی الدِّلاَلَه وفی أصل الاستیعاب)، لکن هذا الوجدان لَیْسَ بحیث لا یمکننا تفسیره إلاَّ بالوضع، بل بالإمکان أیضاً تفسیره بِمُقَدَّمَاتِ الْحِکْمَهِ کما عرفنا سابقاً.

إذن دلالته عَلَی العمموم لم تکن لوضعه عَلَی العموم. فلم یثبت الوضع للعموم لا ابتداءً ولا بتوسط التّعیّن (کما یقول المسلک الثَّانِی). أی: لم یثبت عندنا شیء من الأَمْرَیْنِ، بل لعلّ من المطمئن به عندنا عدم کلا الأَمْرَیْنِ. أی: أصل الدِّلاَلَه عَلَی العموم بتوسط اللاّم الداخله عَلَی التّعیّن، قد ناقشناه فی الأیام الماضیه وَقُلْنَا: إِنَّ اللاَّم وضعت لتعین مدخولها وتعین المدخول یُقصد به التّعیّن من حیث المصداق الخارجیّ أیضا، ولکن غایه ما یثبته هذا هو أَنَّ الْمُتِکَلِّم أراد من قوله: أکرم العلماء تمامَ الأفراد، ولیس أقل من التمام؛ لأَنَّ التمام هو الَّذی مصداقه واحد ومصداق غیر التمام أکثر من واحد. لکن یبقی هذا السُّؤَال، أَنَّهُ أراد تمام ماذا؟ تمام أفراد أی شیء؟ تمام أفراد طبیعه العالم المطلقه؟ أو تمام أفراد طبیعه العالم المقیّده بالعداله؛ لأَنَّها أیضا تمام الأفراد، لَکِنَّها تمام أفراد الطَّبِیعَه المقیّده بالعلم.

إذن، إن معرفه هويه التمـام بحاجه إلى إجراء الإِطْلَاق ومقـدّمات الحِكْمَه لكى نقول: تمام أفراد الطَّبِيعَه المطلقه مِنْ دُونِ القيود، وإلا فمن دون مقدّمات الحكمه نبقى فِى منتصف الطَّرِيق.

فكلا المسـلكين غير صـحيح؛ لأَنَّ المسلك الأوّل أيضاً بالإضافه إلى كونه مستبعداً من خلال استبعاد الاشتراك؛ لأَنَّ معنى ذاك المسـلك هو أن يكون ل_اللَّام وضـعان فِى اللغه: ١- وضعٌ لتعين المدخول. ٢- ووضعٌ للعموم بالخصوص؛ فإن هـذا الاشتراك نفسه مستبعد، أى: لا نصير إليه إلاَّ فِى موارد فيها دليل قوى. فهذا يحتاج إلى إثبات قوى.

هـذا، وهناك منبه يرشـدنا إلى أن اللَّام لم توضع فِى اللُّغَه للعموم، وهو عباره عن أَنَّنَا نرى أَنَّهُ لا إِشْـكَال فِى عدم العنايه والتجوز فيمـا لو أن الْمُتِكَلِّم قيّـد الجمع الْمُحَلَّىٰ بِاللَّام بقيـد وقال: أكرم العلماء العـدول؛ إذ أَنَّهُ كلام عربى صـحيح والاسـتعمال قوى ولا إحساس بالمجاز فِى هـذه الجمله، فهو يشـبه تقييد المفرد (مثل: أَكْرِمِ الْعَالِمَ العادل)، فكما لا نحتاج إلى العنايه فِى تقييد المفرد، كذلك لا نشعر بالعنايه والتجوز فِى تقييد الجمع.

وهـذا يكشف ويدلّ عَلَىٰ أَنَّ اللَّام هى ليست موضوعه للعموم، وإلا فلو كانت اللَّام موضوعه للعموم لدخلت عَلَىٰ علماء وأفادت العموم ثم هذا العلماء الدَّالّ عَلَىٰ العموم خُصِّصَ بالعدول. وهذا معناه أن التخصيص والتقييد بالعدول تَنَافَى مع المعنى الَّذى تَدُلّ عليه كلمه العلمـاء؛ لأَنَّ كلمه العلماء عُرفت باللام ثم وُصـفت بالعـدول؛ لأَنَّ الوصف مُعَرَّفٌ (= العـدول) والوصف المُعَرَّف هو وصف للموصوف المعرف.

فاللام أوَّلاً جعلت علماء معرفه (أى: دخلت عليها وعرّفتها) ثم وصفت بالعدول. فرتبه التوصيف بعد رتبه دخول اللَّام. أى: أصبح لهذا الاستعمال نوع من التلكأ.

للکلام صله تأتی غداً إن شاء اللّٰه تعالی. إعداد وتقریر: الشَّیْخ محسن الطهرانی عفی عنه.

العامّ /دلاله الدلیل/الدلیل الشرعی اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: العامّ /دلاله الدلیل/الدلیل الشرعی اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

قلنا إِنَّه لم یَتِمّ شیء من المسلکین فِی باب دلاله الجمع الْمُحَلَّی بِاللَّامِ عَلَی العموم:

المسلک الأوّل فکان یقول بدلاله الجمع الْمُحَلَّی باللاَّم عَلَی العموم؛ وذلک لأَنَّ اللَّام الداخله عَلَی الجمع وضعت فِی اللُّغَه للعموم مباشره وَرَأْساً، کما أَنَّها وضعت لتعیّن مدخولها أیضاً (أی: وضعت مَرَّتَیْنِ وبوضعین: ١- وضعت لتعین مدخولها. ٢- وضعت للعموم مباشره).

والمسلک الثَّانِی: فهو القائل بأن هذه الدِّلاَلَه ناشئه من کون اللَّام قد وضعت لتعین مدخولها، وبما أن تعیّن مدخولها ملازم للعموم، فَتَدُلُّ اللَّام عَلَی العموم.

أَمَّا المسلک الثَّانِی: فقد تَمَّت مناقشته وطرحه.

وأمّا المسلک الأوّل: فقد رفضناه أیضاً وذلک عَلَی أساس أن من المستبعد جِدّاً أَنْ تَکُونَ اللاَّم مشترکاً لفظیّاً فِی لغه العرب، وذکرنا منبهاً لهذا الاستبعاد لم نکمله، وإلیک التکمله:

المنبه هو أَنَّهُ لا إِشْکَال فِی عدم العنایه والتجوز فِی موارد تقیید الجمع الْمُحَلَّی بِاللاَّم بالمقید المتصل، کقولنا: أکرم العلماء العدول؛ إِذْ أَنَّ هذا التَّقْیِید تقییدٌ لا مؤونه فیه، وهو عَلَی حدّ تقیید المفرد الْمُحَلَّی بِاللَّام. فَکَمَا لا یحس العربی بالمئونه والتجوز فِی مثل أَکْرِمِ الْعَالِمَ العادل، کذلک لا یشعر بالمجاز فِی مثل أکرم العلماء العدول، من حیث کونهما تقییدین بمقیدین مُتَّصِلَیْنِ، مع أَنَّهُ لو کانت اللاَّم موضوعه للعموم (ودالهً عَلَی استیعاب أفراد مدخولها) لَشعرنا بالعنایه فِی مثل أکرم العلماء العدول، حیث أن قید العدول سوف یکون منافیاً ومخالفاً للمعنی الَّذی وضعت له اللاَّم؛ إِذْ أَنَّ اللاَّم (حسب فرضکم) موضوعهٌ لاستیعاب المدخول لأفراد العالم، فإن اللَّام دخلت عَلَی کلمه علماء لتصبح علماء ببرکه اللاَّم مستوعبه لکل أفراد العالم (سواء العدول أو الْفُسَّاق)، وبعد ذلک حینما جاء قید العدول أصبح هذا القید منافیاً (بحسب الدِّلاَلَه الوضعیَّه) لذاک الاستغراق الْمَدْلُول علیه باللام. أی: دخلت اللاَّم عَلَی علماء قبل أن نقیِّد العلماء بالعدول، ثم بعد أن دخلت اللاَّم عَلَی کلمه علماء وحوّلتها إلی المعرفه (= العلماء)، أردفنا لها وصف العدول. فجاء التوصیف فِی مرحله مُتِأَخِّرَه عن دخول اللاَّم.

ص: ٣٧

وبعباره أخری إن مدخول اللاَّم عباره عن علماء فحسب، لا المجموع المرکب من العلماء والعدول. فلو کان هذا المجموع المرکب مَدْخُولاً للاَّم، لَوَجَبَ أن یکون وصفه نکرهً أیضاً (وَفقاً للتنکیر الموجود فِی مدخول اللاَّم؛ إذ المدخول بواسطه اللاَّم

يصبح معرفةً)، والحال أن الوصف معرفةٌ. فكان من المفروض أن نقول: أكرم العلماء عدول ولا نقول أكرم العلماء العدول؛ لأنَّ المدخول عباره عن المجموع المركب من علماء وعدول. والحال أن هذا الاستعمال خاطئ وصحيحه هو أكرم العلماء العدول. ومعنى ذلك أن التوصيف أتى بعد أن أصبحت كلمه علماء معرفةً (أى: بعد دخول اللّام)، فـاللّام وضعت لاستيعاب أفراد مدخولها، إذن فهى تَدُلّ بدلالتها الوضعيّه التَّصوُّريَّه (قبل مجيء عدول) عَلَىٰ الاستيعاب والاستغراق. إذن، بعد ذلك عندما يأتى قيد عدول ويُخرج الْفُسَّاق سوف يكون هذا القيدُ منافياً وضعاً للاستغراق الَّذى دَلَّتْ عليه اللاَّمُ. هذا هو المنبه عَلَىٰ أن اللّام لم توضع لاستيعاب تمام أفراد مدخولها.

وبعباره أكثر وضوحاً أقول: إن قلنا بأن اللّام وضعت لاستيعاب مدخولها فَسَوْفَ نواجه ثلاثه احتمالات (فِى موارد تقييد الجمع الْمُحَلَّىٰ بِاللّامِ بقيد مُتَّصِل مثل أكرم العلماء العدول) كُلّهَا بعيده وفى كل واحد منها محذور، والاحتمالات هى كالتالى:

الاحتمال الأوّل: أن نفترض أن يكون هذا القيد (هذا المقيّد المتصل المتقدّم ذكره) أيضاً جزءاً من مدخول اللّام (أى: مدخول اللّام هو المجموع المركب من المقيّد والقيد، أو قل: هو المجموع المركب من الموصوف والوصف).

وهذا الاحتمال بعيد جِدّاً من الناحيه الإثباتيه ومن ناحيه المنهج الْعُرْفِىّ للتركيبات اللَّفظيَّه وذلك بحسب علماء الْعَرَبيَّه؛ إِذْ أَنَّ مدخول اللاّم عباره عن كلمه علماء فحسب، وليس مدخولها عباره عن كلمه علماء والكلمات الَّتى تأتى بعد كلمه علماء (أى: لَيْسَ القيد جزءاً من المدخول)، فهذه مِمَّا لا يعتبرها علماء الْعَرَبِيَّه مَدْخُولاً للّام. ولو كان هذا المجموع مَدْخُولاً للام، لزم منه صحةُ قولنا: أكرم العلماء عدول؛ لأَنَّ مدخول اللّام مركب من الموصوف والوصف، والموصوف نكره. فهذا الاحتمال الأوّل مُنْتَفٍ إثباتاً.

ص: ٣٨

الاحتمال الثَّانِی أن نفترض أن القید لَیْسَ جزءاً من المدخول، وإنَّما مدخول اللّام هو کلمه علماء فحسب، ولکن یفترض صاحب هـذا الاحتمـال أن اللّام وضـعت لاستیعاب تمام أفراد المـدخول، من دون أیّ شـرط وقیـد. فالمقیَّد عامّ ومسـتغرق لجمیع الأفراد (لـدخول اللَّام علیه)، لکن جاء القیـد وأخرج بعض الأفراد. إعـداد وتقریر: الشَّیْخ محسن الطهرانی عفی عنه. المقیِّد یقول: الکل والقید یقول: لَیْسَ الکل. فیحصل التَّنَافِی فِی مرحله الدِّلَالَه الوضـعیَّه بین الْمَدْلُول الوضعیّ للمقیَّد والمدلول الوضعیّ للقید. وهذا هو العنایه الَّتی قلنا إِنَّنا نشعر بها.

أجـل، إِنَّنا نقـدِّم القیـد عَلَیٰ المقیِّد أخیراً وفِی مرحله الـدِّلَالَه التصـدیقیه الجـدّیَّه؛ لأَنَّهُ قرینه متصـله. ولکن هـل یحصـل التَّنَافِی المـذکور؟ هل یشـعر العربی بنوع من التضارب والتمانع بین المـدلولین التصوریین هنا (بِغَضِّ النَّظَرِ عن تلک الـدِّلَالَه التصـدیقیه الجدّیَّه "أی: فِی الدِّلَالَه التَّصوُّریَّه الوضعیَّه")؟!

الجواب عنه: هو أَنَّنَا لا نشـعر بذاک التَّنَافِی والعنایه والتجوز فِی الْمَدْلُول التَّصوُّریّ الوضـعیّ (وهو العموم مثلًا) بین مدخول اللَّام وبین هـذا القیـد المتصل. إذن، فهـذا الاحتمال بعیـد جِـدّاً وهو خلاف الوجدان الْعُرْفِیّ الَّذی یشـعر بعدم العنایه وعدم التَّجوُّز فِی مرحله الدِّلَالَه الوضعیَّه.

الاحتمـال الثَّالث هو أن نقول: إِنَّ القیـد خـارج عن المـدخول (کالاحتمـال الثَّانِی) ومـدخول اللاَّـم کلمهُ علمـاء فحسب، وَاللاَّم وضـعت لاستیعاب أفراد العالم لکن بشَرْطِ (خلافاً للاحتمال الثَّانِی) أن لا یُذکر بعد المدخول قیدٌ، أَمَّا إن ذُکر بعد المدخول قید فهذا القید سوف لا یکون منافیاً لما دَلَّتْ علیه اللّام؛ لأَنَّ اللَّام حینئذٍ لا تَدُلّ عَلَیٰ العموم. فإن صَحَّ هذا الاحتمال فلا نشعر بالعنایه والتجوز.

لکن هذا الاحتمال أیضاً بعید جِدّاً وذلک لنقطتین:

النُّقْطَه الأولی: أَنَّهُ خلاف الوجدان القاضـی بأن الإتیان بالقید تقییدٌ لسـعه المقیَّد ولیس کاشـفاً عن التَّقَیُّد؛ فإن الإتیان بالقید (بناء عَلَیٰ هذا الاحتمال) یکشف عن أن العلماء کان مقیّداً من البدایه؛ إِذْ أَنَّ هذا الاحتمال یقول: إن اللَّام وضعت لاستیعاب مدخولها بشـرط أن لاـ یُـذکر قیـدٌ، فمع ذکر القیـد تبیّن أن الشَّرْط (شـرط دلاله اللّام علی العموم) غیر موجود من البـدایه. بینما الوجـدان یقضـی بأن القیـد لَیْسَ کاشـفاً وإنَّما هو تقیید للمقیَّد من حین ذکره للمقید، فشأنه تماماً کشأن المفرد؛ فحینما نقول: أَکْرِمِ الْعَالِمَ العادل لا یکشف العادل عن شیء مسبق، وإنَّما هو تقیید سعه المقیِّد.

النُّقْطَه الثَّانيه: هی أن لازم هذا الاحتمال الثَّالث هو أنَّ الْمَدْلُول التَّصوُّریّ الوضعیّ للجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللَّام یبقی معلقاً بین السَّماء والأرض إلی أن یُنهی الْمُتِكَلِّمُ كلامَهُ. وحینئذٍ لا یكون أی معنی للعلماء، لأَنَّ علینا أن ننتظر الْمُتِكَلِّم لنری هل سیذكر قیداً أو لا یذكر؟ إن ذكر قیداً فیكشف القید عن أَنَّ اللاَّم لا یَدُلّ عَلَیٰ الشُّمُول، إعداد وتقریر: الشَّیْخ محسن الطهرانی عفی عنه. وإن لم یذكر القید فَیَكُونُ الشَّرْط متوفراً فَتَدُلُّ اللاَّم حینئذٍ عَلَیٰ الاستیعاب. أی: أن الدِّلاَلَه الوضعیَّه لكلمه علماء تبقی مذبذبه بین السَّماء والأرض، لا هی موجوده ولا هی مفقوده، إلی أن یُنهی الْمُتِكَلِّم كلامه. وهذا خطأ فادح؛ إِذْ أَنَّ كل كلمه بمجرّد أن تُلفظ تحصل عَلَیٰ مدلولها الوضعیّ اللغوی. إذن فهذا الاحتمال الثَّالث بعید أیضاً.

وبهذا نكون قد أكملنا الكلام فِی هذه الجهه الثَّانیه من الجهات الثَّلاث الَّتی عقدناها فِی الجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللَّام، حیث عقدنا فِی البدایه (فِی العامّ الماضی) ثلاث جهات:

الجهه الأولی: فِی البحث عن تصویر دلاله الجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللَّام عَلَیٰ العموم (ثبوتاً وَعَقْلًا)، وهذا ما درسناه فِی العامّ الماضی.

الجهه الثَّانیه: البحث عن إثبات هذه الدِّلاَلَه خارجاً، وهذه هی الَّتی انتهت الیوم. وقبل الانتقال إلی الجهه الثَّالثه والأخیره من جهات البحث حول الجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللَّام ألخص ما قلناه فِی هذه الجهه من أَنَّهُ اتَّضَحَ لنا من خلال هذه الجوله الواسعه أَنَّهُ یوجد بشأن دلاله الجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللَّام عَلَیٰ العموم تخریجان ومسلكان واتجاهان رئیسیان فِی علم الأصول:

المسلك الأوّل: اللاَّم وضعت للعموم ابتداءً ومباشره.

المسلك الثَّانِی: لم توضع اللاَّم ابتداء للعموم، بل وضعت لمعنی آخر ذاك المعنی یلازم العمومَ وذاك المعنی عباره عن تعیّن المدخول.

ص: ۴۰

أَمَّا نحن فلم يثبت عندنا شيء من المسلكين، لا ثبت وضعُ اللَّام للعموم ابتداء، ولا ثبت عندنا وضع اللَّام للعموم بتوسط وضعها لتعين المدخول، بل لعلّ المطمئن به عدم كلا الأَمْرَيْن. نعم، إِنَّنا لا ننكر أصل دلاله الجمع الْمُحَلَّىٰ بِاللَّام عَلَىٰ العموم، بمعنى أَنَّهُ إن واجهنا فِي الفقه جمعاً محلى باللام منحطاً عليه حكم من الأحكام الشَّرعيَّه نفتى بلا إِشْكَال بالعموم. إلَّا أَنَّهُ لم يتبرهن لدينا أن هذه الدِّلَالَه هل هى مستنده إلى الوضع (كما يقول هذان المسلكان) أو أنَّها ليست مستنده إلى الوضع. وبالمآل والنتيجه: لا يمكننا أن نسمى الجمع الْمُحَلَّىٰ بِاللَّام عاماً؛ إِذْ أَنَّ العامّ بالمصطلح الأُصُولِيّ هو الَّذى دلالته عَلَىٰ العموم تكون وضعيَّه. فأصل دلالته عَلَىٰ الشُّمُول والاستيعاب واضح، إلَّا أَنَّهُ مذبذب بين العامّ والمطلق، فلم يتبرهن لدينا أَنَّهُ من أى واحد منهما.

هذا تمام الكلام فِى هذه الجهه الثَّانيه.

تبقى الجهه الثَّالثه وهى البحث عن أَنَّهُ هذا العموم الْمُسْتَفَاد من الجمع الْمُحَلَّىٰ بِاللَّام أى قسم من أقسام العموم، فعندنا عموم استغراقىّ ومجموعى وبدلى. وهذا ما سنشرع فيه فِى اليوم القادم إن شاء الله تعالى. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه.

العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

بقيت الجهةُ الثَّالثه من جهات البحث عن الجمع الْمُحَلَّىٰ بِاللَّام وهى عباره عن البحث عن نوعيه العموم الْمُسْتَفَاد من الجمع الْمُحَلَّىٰ بِاللَّام. والسؤال المطروح هو أَنَّهُ هل يُستفاد العمومُ الْمَجْمُوعِيُّ من هذا الجمع. فهل يُستفاد من قوله «أكرم العلماء» وجوبُ إكرامِ مجموعِ العلماء، بحيث يكون لدينا حكم واحد وهو وجوب إكرام هذا المجموع بما هو مجموع. فلو كان عدد مجموعِ العلماء مائه، فهناك حكم واحد نحن مكلفون بامتثاله وهو وجوب إكرام هذه المائه. فلو أكرمنا تسعه وتسعين ولم نكرم واحداً لم نمتثل هذا الحكم أبداً؛ لأَنَّهُ كان يجب علينا إكرام مجموع المائه بما هو مجموع. إن كان هكذا فَسَوْفَ يكون العموم الْمُسْتَفَاد منه عموماً مجموعيّاً.

ص: ۴۱

أم أن الْمُسْتَفَادَ من هذا الجمع عموم استغراقىّ شُمُولِيّ، ليكون الواجبُ فى مثل هذا المثال «إكرام هذا العالم» وإكرامُ عالم آخر بوجوب آخر وإكرام عالم ثالث بوجوب ثالث وهكذا إلى تمام المائه، بحيث يَنْحَلُّ الحكمُ إلى أحكامٍ عديده بعدد أفراد العالم. فإن امتثلنا الجميع نكون ممتثلين لجميع الأحكام، ولو أكرمنا بعضهم نكون قد امتثلنا البعض وتركنا البعض.

ومن الطَّبِيعِيّ أن هناك عموماً ثالثاً لَيْسَ مستفاداً من الجمع الْمُحَلَّىٰ بِاللَّام قَطْعاً، ألا وهو العمومُ الْبَدَلِيّ؛ فَإِنَّه إذا استفيد العمومُ من الجمع الْمُحَلَّىٰ بِاللَّام سوف يكون عموماً وشمولاً للأفراد بنحو عَرضِيّ، لا بنحو تبادلىّ، بحيث يكون أحد الأفراد بَدِيلًا عن الآخرين. فالعموم الْبَدَلِيّ لَيْسَ مراداً وليس مستفاداً من الجمع الْمُحَلَّىٰ بِاللَّام قَطْعاً. وإنَّما هو يستفاد من مثل قوله: «أكرم أحد

العلماء»، فهو عامّ بدليّ بإمكانه الانطباق عَلَى كل واحد من أفراد العلماء، لكن انطباقه عَلَى الفرد الأول لَيْسَ فِی عَرض انطباقه عَلَى الأفراد الأخرى، وإنَّما ينطبق عليه بنحو البدل. فالعموم الْمُسْتَفَاد من الجمع الْمُحَلَّى بِاللَّامِ منحصر فِی نحوين، والعموم فِی كلا النحوين عَرضِيّ، أی: يشمل الأفراد فِی عَرض واحد. غايه الأمر: العموم الْمَجْمُوعِيّ فيه عنايه توحيد الأفراد وجعلهم أجزاء لمركب واحد، أَمَّا فِی المركب الْبَدَلِيّ لَيْسَ فيه هذا التوحيد والتركب.

الجواب عن هذا السُّؤَال هو أَنَّهُ اتَّضَحَ مِمَّا تقدّم فِی العامّ الدراسی الماضی فِی الجهه الرَّابعه من الجهات الَّتی بحثنا فيها عن كلمه «كُلٍّ»، حيث طرحنا نفس هذا السُّؤَال بِالنِّسْبَةِ إلى هذه الكلمه (كلمه «كُلٍّ»)، وأجبنا عنه بجواب ينطبق فِی المقام أيضاً؛ لأَنَّ «اللَّام» الداخله عَلَى الجمع (بناء عَلَى استفاده العموم منها) تكون مثل كلمه «كُلٍّ»، فكما أَنَّنَا اعتبرنا كلمه «كُلٍّ» من أدوات العموم ودالاً عَلَى استيعاب مدخولها لكل الأفراد، كذلك «اللَّام» (إن بنينا عَلَى أنَّها موضوعه للعموم)، فنطبّق عليها ما ذكرناه هناك.

ص: ٤٢

وحاصل ما ذكرناه هناك مع تطبيقه عَلَیٰ ما نحن فيه هو أن نَقُول: إنَّ مقتضی الطبع الأوّلی ومقتضی أصاله التَّطَابُق بین مقام الإثبات ومقام الثُّبوت هو أن «اللَّام» لطالما قد وضعت لاستيعاب مدخولها إذن فمقتضی الطبع الأوّل فِی هذا الاستيعاب هو أن يكون هذا الاستيعاب استيعاباً مجموعيّاً. أی: أَنْ يَكُونَ العموم عموماً مجموعيّاً. هذا هو المفاد الأوّلیّ للام؛ وذلك لأَنَّ الْمَجْمُوعِيّه وإن كانت فيها عنايه تقييد بعض الأفراد بالبعض الآخر، وتحويلِ هذه المائه إلی أجزاء لمركب واحد، لكی نَصُبَّ بعد ذلك الحكم (وهو وُجُوب الإِكْرَام) عَلَیٰ هذا المجموع المركب، لَكِنَّهَا ملحوظه لِلْمُتِكَلِّم عَلَیٰ كل حال، وداخله فِی المراد الاستعمالیّ لِلْمُتِكَلِّم؛ لأَنَّ «اللَّام» حَسَبَ الْفَرْضِ وضعت وتدلّ عَلَیٰ استيعاب مدخولها، فلا بُدَّ من أن يكون مدخولها عباره عن مفهوم واحد يُحيط بتمام الأفراد، وأَمَّا مِنْ دُونِ أَنْ يكون معنی «اللَّام» معنیً واحداً (أی: أَنْ يَكُونَ الملحوظ هو الأفراد الْمُتِكَثِّره بما هی مُتِكَثِّرَه) فلا يمكن أن تدخل «اللَّام» عليها؛ إذ «اللَّام» تدخل عَلَیٰ كلمه واحده، والكلمه الواحده تحكی عن مفهوم واحد (عن معنیً وحدانی) ولا يمكن أَنْ تَكُونَ الكلمه الواحده تَدُلّ عَلَیٰ الكثيرين بما هم كثيرون، مِنْ دُونِ توحيد هذه الأفراد الْمُتَكَثِّرَه.

«اللاَّم» وضعت لكی تَدُلّ عَلَیٰ استيعاب مدخولها، فلا بُدَّ من أن يكون مدخولها معنیً واحداً. فالمتكلم لا بُدَّ له فِی مقام الاستعمال من إعمالِ عنايه توحيد الكثير. أی: هذه العنايه مأخوذه فِی الْمَدْلُول الاستعمالیّ لكلمه «العلماء»؛ لأَنَّ اللَّفظ لا يمكن استعمالُهُ فِی المتكثرات بما هی متكثرات. فاللام تَدخل عَلَیٰ هذا الْمَفْهُوم الوحدانی الواحد الَّذی توحدت فيه المتكثرات، كی يمكن استعمال هذا اللفظ فِی هذا الْمَدْلُول والمعنی الواحد. إذن، المراد الاستعمالیّ والمدلول الاستعمالیّ هو المعنی الواحد المركب.

ص: ۴۳

إذن هذا ما نفهمه من مقام الإثبات والاستعمال. فلفظ «العلماء» فِی مقام الإثبات استُعمل فِی معنیً واحد (أی: استعمل فِی مجموع العلماء، لا فِی الجمیع). هذا شأن الاستعمال. فمقام الإثبات عباره عن العموم الْمَجْمُوعِیّ.

وحینئِذٍ نضم إلی هـذا المطلب مطلباً آخر وهو أن الأصـل هو تطـابق مقـام الإثبـات مع مقـام الثُّبوت. فهناک أصل عُقَلَائِیّ یبنیه العقلاء والعرف فِی المحاورات والاستعمالات، وهی عباره عن أصاله التَّطَابُق بین ما یقوله (فِی مقام الإثبات) وما یریده (فِی مقام الثُّبوت) فما یقوله یریـده أیضاً. وهو قال: «أکرم العلماء» (= العموم الْمَجْمُوعِیّ) فهو یریـد العموم الْمَجْمُوعِیّ. فبهـذا الأصل نثبت أن عنـایه توحیـد العلمـاء المتکـثرین فِی معنیً واحـد جـاءت فِی مقـام الاسـتعمال والإثبـات؛ لأَنَّهُ مِنْ دُونِ هـذه العنـایه لم یکن بالإمکان استعمال لفظ «العلماء» فِی الکثیرین بما هم کثیرون. فهذه العنایه طرحت إثباتاً مِن قِبَلِ الْمُتِکَلِّم فتقول أصاله التَّطَابُق: إن الأصـل أن یتطـابق مـا طُرح إثباتـاً مع مـا هـو موجـود فِی قَرارَه نفس الْمُتِکَلِّم ثبوتـاً. إذن، فـالموجود فِی قراره نفسه هـو العمـوم الْمَجْمُوعِیّ أیضاً.

هذا معنی ما قلنا فِی بدایه البحث أن مقتضی الطبع الأوّلیّ ومقتضی أصاله التَّطَابُق هو العموم الْمَجْمُوعِیّ.

لکن هنـاک نکته زائـده تتـدخل فِی هـذا الموقف، وهـذه النُّکته ذکرناهـا سابقـاً فِی بحث «کُـلِّ» (فَإِنَّنَا نعیـد ما ذکرناه فِی بحث «کُلٍّ»(1)

(2)

ص: 44

1- (1) - ذکرنا ذلک فِی الجلسه ۸۹، من الیوم ۱۹/۰۶/۱۴۳۲ وما قبلها، وإلیک بعضاً مِمَّا تقدّم:

2- (2) النَّحْو الأوّل: أَنْ یَکُونَ توحید الکثیر أمراً أخذ فِی مقام الإثبات ومقام الاسـتعمال لضروره الاستعمال فقط وفقط ولا أکثر. أی: الْمُتِکَلِّم فِی مقـام الاسـتعمال باعتبار أَنَّهُ لا یمکنه أن یسـتعمل اللَّفظ فِی الْمُتَکَثِّرَات بوصـفها متکثرات، فکان مضـطراً إلی أن یعتبر هـذه المتکثرات أمراً واحداً ویُلبسـها ثوبَ الوحده ویعتبر لها لوناً من الوحده ویتصور فیها نَوْعاً من الوحده فیها لکی یتمکن من أن یسـتعمل اللَّفظ فیها؛ باعتبار أن الأفراد مشترکه فِی صـفه واحـده کصـفه العلم، وهو یریـد أن یعبر عنهم جمیعاً بلفظ واحد وهو لفظ «کل»، فلم یکن له خیار غیر أن یُلبس هذه الأفراد المتکثرات ثوب الوحده ویجعلها شیئاً واحداً ویستعمل اللَّفظ فیه.

(۱)

(۲)

(۳)

ص: ۴۵

۱- (۳) إذن هـذه عنـايه، ولكنهـا من شؤون الاسـتعمال ومن شؤون إراءه المعنى، وليس لهـا محكى وراء ذلك فِي الخارج؛ لأَنَّ هـذه الصـفه المشتركه (= العلم) فِي الأـفراد الْمُتِكَثِّره ليست قـائمه فِي الخارج بمجموع الأفراد، بل هى قائمه بالجميع؛ فَإِنَّ «صـفه العلم» قـائمه بكـل فرد فردٍ بما هو هو ومسـتقلاً. أى: هـذا عالم سَوَاءٌ كَانَ الآخرون علماء أم لا، وذاك عالم أيضاً سَوَاءٌ كَانَ هـذا وآخرون علماء أم لا. فصـفه العلم ليست قائمه فِي الخارج بمجموع هؤلاء المائه (إذا افترضنا أن مجموعهم مائه عالم)، بحيث إذا كان ۹۹ منهم عَالِماً ولم يكن الأخير عَالِماً يسـقط المجموع عن كونها عَالِماً، لا هذا لَيْسَ صـحيحاً؛ لأَنَّ صفه العلم قائمه بالجميع لا بالمجموع. إعـداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه فلم تُعطى هذه الصـفه توحّداً للأفراد فِي الخارج، بحيث يصـيّرهم مركّباً واحـداً، وإنَّما توحيد هؤلاء أمر اعتبارى اعتبره المستعمِل لضـروره الاسـتعمال، بعد أن كان مكتوف اليد ولـم يكن بإمكانه أن يستعمِل اللَّفظ فِي المتكثرات بما هى مُتِكَثِّره.

۲- (۴) فعنايه توحيـد الكثير هنا ضـروره اِسْـتِعْمَالِيّه لا أكثر، وإلا فلا يوجد وراء هذه الضَّروره محكيٌّ فِي الخارج (فقد قلنا بأَنَّهُ لا يوجـد توحـد خـارجى بين العلماء، فكل فرد مَوْضُوع مسـتقلّ). أى: لم تقم صـفه العلم بمجموع المائه من العلماء بل قامت بكل واحد واحدٍ من المائه، أى: بالجميع.

۳- (۵) وإذا كانت عنايهُ توحيد الكثير بهذا النَّحْو فالحق مع القول الأوّل، وهو القول بأن مقتضى الأصل هو كون العموم الْمُسْتَفَاد من لفظه «كل» عموماً اِسْتِغْرَاقِيّاً. أى: كل فرد فردٍ مَوْضُوع مستقلّ، وليست هذه العنايه مأخوذهً فِي المُراد الْجِدِّىّ لِلْمُتِكَلِّم فِي مقام الثُّبوت. نعم هى مأخوذه فِي مقام الإثبات والاستعمال.

(۱)

(۲)

(۳)

(۴)

۱- (۶) لا يقال: إن هذا خلاف أصاله التَّطَابُق بين مقامى الإثبات والثُّبوت.

۲- (۷) إذ يقال: بأنَّها أصل عُقَلَائِیّ يجريه العقلاء عندما كان المأخوذ لا لضروره الاستعمال وَالتَّعْبِير، بل أخذ فِی مقام الإثبات لأَنَّ له محكياً فِی الخارج وله ما بإزاء فِی الخارج وراء الاستعمال. أَمَّا فيما نحن فيه أخذ فِی مقام الإثبات والاستعمال عنايه التوحيد لكن لأجل ضروره التَّعْبِير فقط. فلا تنطبق أصاله التَّطَابُق المذكور هنا ولا يُشَكِّل أفراد العالم (فِی هذا المثال) مُرَكَّباً واحداً فِی الخارج، نعم وَحَّدَهُم المستعمِلُ اعتباراً لكی يتسنى لهم أن يستعمل كلمه «كُلٍّ» فيهم ويمكنه التَّعْبِير بلفظ واحد. أی: ضروره تعبيريه وبيانيه واستعماليه، وإلا فهم ليسوا واحداً فِی الخارج.

۳- (۸) إذن هذا التركب والتوحد أمر اعتبارى محض لضروره الاستعمال لَيْسَ أكثر، ومثل هذا (أی: التَّطَابُق بين الإثبات وَالثُّبوت) لا يقتضى حفظَه فِی مقام الثُّبوت والمراد الْجِدِّیّ لِلْمُتِكَلِّم. فالحق مع العموم الاستغراقیّ فِی مثل هذا المورد.

۴- (۹) النَّحْو الثَّانِی: أَنْ تَكُونَ هذه العنايه (عنايه توحيد المتكثرات وتركيبها) مأخوذه فِی الْمَدْلُول الاستعمالیّ بمعنى أَنَّ هذا التركيب والتوحيد أمر واقعی فِی الخارج، أی: له ما بإزاء خارجاً وليس أمراً اعتباريّاً بَحْتاً مِن قِبَلِ المستعمِل، بل هو أمر واقعی فِی الخارج وراء شؤون الاستعمال وبقطع النَّظَر عن اعتبار المستعمِل وبمعزلٍ عن طروّ الأداه واستعمالها مِن قِبَلِ الْمُتَكَلِّم ولها ما بإزاء خارجاً؛ باعتبار أَنَّ الأفراد الْمُتَكَثِّرَه مشتركه فِی صفه واحده، هذه الصفه قائمه بمجموع الأفراد خارجاً، لا بالجميع. أی: الأفراد الْمُتِكَثِّرَه تشترك فِی عنوان واحد أعطاها نَوْعاً من التوحد والتركب، فأصبحت الأفراد بمجموعها (لا بجميعها) مركزاً لهذا العنوان والصفه، وذلك من قبيل عنوان «الجيش» و«العسكر»، فهذا العنوان قائم بمجموع الجنود والعساكر، والجندى الواحد لَيْسَ جيشاً، بخلاف العالم الواحد فإِنَّهُ عالم والعنوانُ محفوظ فيه. فهذا العنوان فِی الخارج قائم بمجموع الأفراد، أی: قائم فليس قَائِماً بكل فرد فردٍ مستقلاًّ.

(۱)

(۲)

(۳)) ولكن مع تطبيقه عَلَىٰ «اللاَّم» فيما إذا بنينا عَلَىٰ أن «اللاَّم» تَدُلّ عَلَىٰ العموم). إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه وبموجب تلك النُّكته الزائده الَّتى تقدّم ذكرها هناك، نلغى هذه العنايه (عنايه توحيد الكثير)، ويكون الْمُسْتَفَاد من قوله «أكرم العلماء» هو العموم الاستغراقىّ، لا ـ العموم الْمَجْمُوعِىّ. والنُّكته هى أن هذه العنايه اعتبارٌ صادر من المستعمِل فِى مقام الاستعمال لمجرّد الاستطراق إلى التمكن من استعمال لفظ «العلماء» فِى الأفراد الْمُتِكَثِّرَه فحسب. أى: اعتبر كل المائه مُرَكَّباً واحداً لضروره الاستعمال. فهذه الضَّروره ضروره اِسْتِعْمَالِيَّه، مِنْ دُونِ اعمال هذه العنايه لم يكن بإمكان الْمُتِكَلِّم من أن يستعمل لفظ «العلماء» ويريد منه هذا العالم وهذا العالم وذاك العالم (مِنْ دُونِ أن يُلقى نظره وحدانيه إلى هؤلاء ويصبّهم فِى قالب واحد).

ص: ۴۷

۱- (۱۰) ففرق كبير بين عنوان العالم وبين عنوان الجيش والعسكر؛ حيث لم يعط عنوانُ «العالم» توحّداً وتركّباً لأفراد العالم، بينما العنوان الأخير (الجيش أو العسكر) وحّد الأفراد توحيداً حقيقيّاً، فليس توحيده لضروره التَّعْبِير وإنَّما هو فِى مرحله أسبق من التَّعْبِير، حيث يوجد توحد حقيقى وواقعى بين الأفراد.

۲- (۱۱) فإذا كانت العنايه من هذا القبيل، عندما يقول: «أكرم كل الجيش» أو «أكرم كل العسكر» تفيد كلمه «كُلٍّ» العموم الْمَجْمُوعِىّ، فلا يوجد ألف وجوب بعدد الجنود (وهم ألف فرد)، بل الوجوب مجموعىّ.

۳- (۱۲) فالحاصل: أَنَّنَا نفرق بين قوله: «أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ» وبين قوله: «أكرم كل العسكر» أو «كل الجيش»؛ فإن مقتضى الإِطْلَاق فِى الأوّل هو أن العموم عموم استغراقىّ؛ وذلك لما قاله صاحب القول الأوّل من أنَّ الْمَجْمُوعِيَّه عنايه إضافيه وتحتاج إلى بيان زائد ولا يوجد فِى المقام بيان زائد. أى: تحتاجُ عنايهُ توحيد الكثير فِى مرحله المراد الْجِدِّىّ إلى قرينه ولا قرينه فِى المقام. بينما فِى الثَّانِى «أكرم كل الجيش» مقتضى الأصل هو أن يكون العموم مجموعيّاً؛ لأَنَّ تركب الكثير وتوحّده هناك له محكى خارجاً وراء عالم الاستعمال.

فإن الْمُتِكَلِّم فِى مثالنا يريد أن يستعمل لفظ «العالم» فِى هذه الأفراد الْمُتِكَثِّره العديده والمشتركه فِى صفه «العلم»، فلا بُدَّ له من أن يُلبس هذه الأفراد ثوباً واحداً، وهو ثوب الوحده، ويجعلهم مركباً واحداً ثم يستعمل اللَّفظ فيه. ولكن هذه العنايه لَيْسَ لها محكىّ وما بإزاء فِى الخارج؛ إذ ليست إلاَّ صرف اعتبار اعتبره الْمُتِكَلِّم (طبعاً لا أَنَّهُ تبرع بهذه العنايه مِنْ دُونِ الحاجه إليها ومن دون ضرورتها) ولكنها عَلَىٰ أى حال حاجه اعتباريه اقتضتها ضروره الاستعمال.

وبعباره أخرى: هذه الصفه المشتركه وهى صفه العلم فِى هؤلاء المائه لَيْست قائمه فِى الخارج بمجموع هؤلاء المائه، بل هى قائمه بكل فردٍ فرد منهم؛ فَإِنَّ كون زيد عَالِماً فِى الخارج لا يتقوّم بكون «عمر» عَالِماً، وكون عمر عالم خارجاً لا يتقوّم بكون «بكر» عَالِماً. فكل واحد منهم عَالِمٌ برأسه. وهذا معنى أن صفه العلم فِى الخارج ليست قائمه فِى الخارج بالمجموع بما هو مجموع، بل هى قائمه بالجميع، أى: هى قائمه بكل فرد فردٍ بما هو هو.

ومعنى ذلك أن صفه العلم لم تعط هؤلاء المائه توحداً فِى الخارج، بل هذا التوحد كان فِى ذهن المستعمل الْمُتِكَلِّم الَّذى أعمل هذه العنايه لحاجهِ الاستعمال، وإلا فلا يوجد توحد فِى الخارج بين هذا الاستعمال وذاك الاستعمال، فكل واحد من الأفراد عالمٌ برأسه؛ فقد تقدّم فِى بحث «كُلٍّ» أن قوله: «أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ» يختلف عن قوله: «أكرم كل الجيش». فإن عنوان «الجيش له محكى فِى الخارج» ومحكيه هو المجموع بما هو مجموع، بحيث لو نظرنا إلى الجندى الواحد لا نراه جيشاً، كما لا يكون الجنديان أو ثلاثه جنود جيشاً؛ إِذْ أَنَّ عنوان «الجيشيه» وصفه «الجيشيّه» قائمه خارجاً بمجموع الجنود بما هم مجموع. فيستفاد العموم الْمَجْمُوعِىّ من «أكرم كل الجيش»؛ لأَنَّهُ فِى مقام الإثبات ذكر الْمُتِكَلِّم العموم الْمَجْمُوعِىّ فتقتضى أصاله التَّطَابُق أن يكون هو المراد فِى مقام الثُّبوت؛ لأَنَّهُ فِى عَالَمِ الإِثْبَاتِ ذكر كلمه «الجيش» وكلمه الجيش إثباتاً تَدُلّ عَلَىٰ مجموع الجنود بما هم مجموع، ولا تَدُلّ عَلَىٰ الجميع، فإِنَّهُ لَيْسَ كل جندى بما هو هوَ جيشاً، لكن كل عالم بما هو هوَ عالمٌ.

إذن، لا ـ يوجد شيء وراء «العلماء» اسمه التوحد الحقيقى والخارجى، فلا تجرى أصاله التَّطَابُق فِى مثله؛ فَإِنَّها أصل عُقَلَائِيّ لا يجريها العقلاء فيما إذا كان ما ذكره الْمُتِكَلِّم إِنَّمَا ذكره لأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ يذكره لم يكن قادراً عَلَىٰ الاستعمال، فذكره لأجل أن يقدر عَلَىٰ استعمال اللَّفظ. فلا تقول أصالهُ التَّطَابُق أن ما ذكره المستعمل رغم أنفه لضروره الاستعمال، يكون قد أراده أيضاً. فإن لِلْمُتِكَلِّم أن يقول بِأَنَّ مَا ذكره لَيْسَ داخلاً فِى مراده الْجِدِّىّ، وإِنَّما الَّذى ذكره مجرّد اعتبار يمكّنه من الاستعمال، لا أكثر.

وهذا بخلاف عنوان الجيش، فإن الوحده فيه خارجى أيضاً، وليست وحده اعتباريه يعتبرها الْمُتِكَلِّم عندما يستعمل لفظ «الجيش»، بل توجد هناك وحده حقيقيّه خارجيّه هى الَّتى تصحح استعمال لفظ الجيش عَلَىٰ الجنود. أى: لا يكون الجنود جيشاً مِنْ دُونِ هذه الوحده.

إذن، نحن بموجب هذه النُّكته نقول بِأَنَّهُ بناء عَلَىٰ أصل استفاده العموم من دخول «اللاَّم» عَلَىٰ الجمع سوف يكون العموم الْمُسْتَفَاد من «اللاَّم» هو العموم الاستغراقىّ لا ـ الْمَجْمُوعِىّ. هذا تمام الكلام فِى الجهه الثَّالثه، وبذلك تَمَّ الكلام عن الجمع الْمُحَلَّىٰ بِاللاَّمِ الَّذى هو اللَّفظ الثَّانِى من ألفاظ العموم، فكان اللَّفظ الأوّل هو كلمه «كُلٍّ» وقد درسناها فِى العامّ الماضى، واللَّفظ الثَّانِى من ألفاظ العموم وصيغه هذا الَّذى انتهينا منه الآنَ وهو «الجمع الْمُحَلَّىٰ بِاللاَّمِ». بعد ذلك إن شاء اللّٰه نتعرض لِلَّفْظِ الثَّالث أو الصيغه الثَّالثه من صيغ العموم وهى عباره عن النَّكِرَه الواقعه فِى سياق النَّفْى أو فِى سياق النَّهْى.

النَّكِرَه الواقعه فِى سياق النَّهى أو النفى/ألفاظ العموم /العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: النَّكِرَه الواقعه فِى سياق النَّهى أو النفى/ألفاظ العموم /العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

ص: ۴۹

الثَّالث من صيغ العموم وأدواته وألفاظه النَّكِرَه الواقعه فِى سياق النَّفْى أو الواقعه فِى سياق النَّهْى، من قبيل قوله: «لا ـ ضرر ولا ضرار» فإن كلاًّ ـ من الضَّرَر والضرار نكره وقعت فِى سياق النَّفْى. أو من قبيل: (مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) حَيْث أَنَّ (حرج) نكره واقعه فِى سياق النَّفْى. أو من قبيل: (لن يجعل اللّٰه للكافرين عَلَىٰ المؤمنين سبيلًا)، حَيْث أَنَّ (سبيلًا) نكره وقعت فِى سياق النَّفْى. ومن قبيل: (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً)، وهكذا كثير فِى سياق النَّفْى.

وكذلك فِى سياق النَّهْى مثل «لا ـ تلبَس شيئاً مِمَّا لا ـ يؤكَل فِى الصَّلاه» ومثل (لا يضار كاتب ولا شهيد) و(لا يغتب بعضكم بعضاً) و(لا تضار والدهٌ بولدها ولا مولود له بولده) و(لا يبخس منه شيئاً) وهكذا فِى كثير من الموارد.

اُدعى أنَّ وقوع النَّكِرَه فِى سياق النَّهى أو النَّفْى (أى: وقوعه عقيب النَّفْى) من أدوات العموم ومن صيغه.

أَمَّا ما هو المنشأ لهذه الدَّعْوَىٰ؟ فقد أفاد سَيِّدنَا الأُسْتَاذ الشَّهِيد رحمه الله أنّ المنشأ والباعث لهذه الدَّعْوَىٰ فِى أكبر الظن هو أنهم

لاحظوا أنَّ النَّكِرَه إذا وقعت فِی سیاق الإثبات (لا النَّهی ولا النَّفْی) فلا دلاله لها عَلَی الشُّمولِیَّه. فإن «عَالِماً» فِی قوله: «أکرم عَالِماً» نکره أیضاً، مثل (بعضاً) فِی الآیه الشریفه (لا یغتب بعضکم بعضاً)، ولکن لا یمکن إثبات الإِطْلَاق الشُّمولِیّ لـ«عَالِماً» فِی هذا المثال، بحیث یسری وُجُوب الإِکْرَام إلی کل أفراد العالم، وإنَّما الإِطْلَاق هنا بـدلیّ، کما تقـدّم تفصیله فِی بحث المرَّه والتَّکرار وفی غیره حیث ذکرنا کراراً أن الإِطْلَاق فِی النَّکِرَه الواقعه بعـد الإثبات إطلاق بـدلیّ ولیس شُمُولِیّاً؛ فإن عَالِماً فِی «أکرم عَالِماً» إطلاقه شُمُولِیّ ویصلح أن ینطبق عَلَی هذا العالم وذاک العالم، لکن بشکل بدلیّ، أی: الاستیعاب استیعاب تبادلی ولیس عرضیّاً. ومن هنا یُکتفی فِی مقام الامتثال بإکرام شخص واحد. فإن قال: «صلِّ صلاهً» یکفی أن یصلی صلاهً واحده. هـذا شأن النَّکِرَه الواقعه فِی سیاق الإثبات.

ص: ۵۰

فإنهم لاحظوا أَنَّهُ لا يمكن إثبات الإِطْلَاق الشُّمُولِيّ للنَّكِرَه الواقعه فِی سیاق الإثبات؛ والسبب فِی ذلك هو أن النَّكِرَه (أی: اسم الجنس المنون بتنوین التَّنْكِیر) لا یقبل الاستیعاب العَرضیّ (أی: أن یستوعب كلَّ أفراده فِی عَرض واحد)؛ لأَنَّ هذه النَّكِرَه (هذا الاسم الجنس) مُنَوَّنه بتنوین التَّنْكِیر وتنوین التَّنْكِیر یَدُلّ عَلَیٰ الوحده (أی: فرد واحد من هذه الطَّبِیعَه). فكلمه «عَالِماً» تعنی: طبیعه العالم المقیّده بقید الوحده، كما أن «فَاسِقاً» یعنی: طبیعه الفاسق المقیّده بقید الوحده وكذلك «خَمْراً» فِی «لا تشرب خَمْراً» تعنی طبیعه الخمر المقیّده بقید الوحده. وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ تلك الطَّبِیعَه لا تَدُلّ عَلَیٰ الاستیعاب العَرضیّ لكل أفرادها؛ لأَنَّهَا مقیده بقید الوحده. ومن هنا لا یمكن أن یكون الإِطْلَاق فِی النَّكِرَه الواقعه فِی سیاق الإثبات شُمُولِیّاً، بل لا بُدَّ من أن یكون بَدَلِیّاً. هذا فِی جانب الإثبات.

هذا، بینما النَّكِرَه نفسها فِی سیاق النَّهْی أو النَّفْی تفید الشُّمُولِیَّه ولا تفید الْبَدَلِیَّه كما كانت تفیدها فِی جانب الإثبات. فَیَكُونُ معنی «لا تكرم فَاسِقاً»: لا تكرم أیَّ فاسقٍ. فلیس المقصود منه لا تكرم فَاسِقاً واحداً أَمَّا بقیه الْفُسَّاق فأكرمهم.

فلا بُدَّ من أن یكون الدَّالّ عَلَیٰ الشُّمُولِیَّه شیئاً آخر غیر النَّكِرَه، وإلا فإن هذه النَّكِرَه لا تفید الإِطْلَاق الشُّمُولِیّ فِی سیاق الإثبات، وهذا الشَّیْء الآخر عباره عن وقوع هذه النَّكِرَه عقیب النَّفْی أو النَّهْی. فهذا هو الباعث والمنشأ لهذه الدَّعْوَیٰ القائله بأن النَّكِرَه الواقعه فِی سیاق النَّفْی أو النَّهْی تفید الشُّمُولِیَّه.

لكن واقع المطلب هو أن هذه الشُّمُولِیَّه سواء فرضناها بنحو شمولیه العامّ (أی: اعتبرنا أن النَّكِرَه فِی سیاق النَّهْی أو النَّفْی هذه من صیغ العموم مثل كلمه «كُلٍّ» ومثل الجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللاَّمِ بناء عَلَیٰ أَنَّها موضوعه للعموم) أو فَسَّرْنَا الشُّمُولِیَّه فیها بنحو المطلق، نحتاج لفهم هذه الشُّمُولِیَّه إلی عنصرین:

ص: ٥١

العنصر الأوّل: أَنْ يَكُونَ هناك مفهوم اسمى قابل للاستيعاب الشُّمُولِىّ والعَرْضى.

العنصر الثَّانِى: أَنْ يَكُونَ هناك قرينه ودالّ يَدُلّ عَلَىٰ أن هذا الْمَفْهُوم الِاسْمِىّ القابل للاستيعاب الأرضى مستوعِب فعلًا. أى: هذه القابليه أصبحت فِعْلِيَّه، وهذا الدَّالّ عباره عن الإِطْلَاق ومقدّمات الحِكْمَه.

ونحن دائماً نحتاج إلى هذين العنصرين سواء فِى باب الإِطْلَاق أو فِى باب العموم.

أَمَّا فِى باب الإِطْلَاق فكلمه «عالم» تَدُلّ عَلَىٰ مفهوم اسمى صالح للانطباق عَلَىٰ أفراده بصوره عَرضِيَّه، كما أن لدينا قرينه دالَّه عَلَىٰ أن هذا الْمَفْهُوم الِاسْمِىّ مستوعب لأفراده فعلاً، وتلك القرينه عباره عن مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ.

وأمّا فِى باب العموم (كما سبق شرحه فِى العامّ الماضى عند دراستنا لكلمه «كُلٍّ»)، فإِنَّهُ فِى مثل: «أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ» يوجد لدينا مفهوم اسمى صالح للانطباق عَلَىٰ أفراده واستيعاب أفراده بصوره عَرضِيَّه وهو مدخول الأداه (أى: مفهوم «عالم») كما يوجد لدينا دالّ يَدُلّ عَلَىٰ أن هذا الْمَفْهُوم (عالم) مستوعِب لأفراده فعلاً، وهذا الدَّالّ هو «كُلٌّ».

ولكن فِى المقام (النَّكِرَه فِى سياق النَّهْى أو النَّفْى) ما هو ذاك الْمَفْهُوم الِاسْمِىّ القابل والصالح فِى ذاته للاستيعاب العَرضىّ فِى مقابل الْبَدَلِىّ، حتّى يأتى بعد ذلك دور الدَّالّ عَلَىٰ هذا الاستيعاب؟ وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ مفهوم النَّكِرَه («عالماً» الَّذى هو اسم الجنس المنون بتنوين التَّنْكِير) لا يصلح أن يكون قابلاً للاستيعاب العَرضىّ؛ لأَنَّهُ مقيَّد بقيد الوحده. إذن، كيف نفهم الشُّمُولِيَّه والاستيعاب العَرضىّ فِى المقام؟!

هنا يوجد تفسيران لهذه الشُّمُولِيَّه الَّتى نفهمها من النَّكِرَه الواقعه فِى سياق النَّفْى أو النَّهْى.

التَّفْسِير الأوّل

ما ذكره سَيِّدنَا الأُسْتَاذ الشَّهِيد رحمه الله فِى الحلقه الثَّالثه ولم يذكره فِى مجلس بحثه، وهو أن نَقُول: تَثْبُتُ الشُّمُولِيَّه الَّتى نفهمها فِى المقام، بإجراء مقدّمات الحِكْمَه فِى النَّكِرَه نفسها، لكن بعد إخراجها عن كونها نكره. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه ويَتِمّ هذا الإخراج بقرينه السِّيَاق (أى: بقرينه وقوع النَّكِرَه بعد النَّفْى أو النَّهْى). فليس السِّيَاق (أى: تَعَقُّب النَّكِرَه بعد النَّفْى أو النَّهْى ووقوعها بعدهما) هو الدَّالّ عَلَىٰ الشُّمُولِيَّه، بل الدَّالّ على الشموليه هو الإِطْلَاق وقرائن الحِكْمَه، لكن السِّيَاق لعب دور إخراج النَّكِرَه عن كونها نكره، فيمنح السياقُ النكرةَ صلاحيه الاستيعاب. أى: السِّيَاق يكون قرينه عَلَىٰ إخراج هذه الكلمه عن كونها نكره، أى: يجرّدها عن قيد الوحده، وَالطَّبِيعَه إذا جُرِّدت عن قيد الوحده، تصبحُ صالحه للاستيعاب العَرضىّ. وحينئذٍ يأتى الدَّالّ فعلاً عَلَىٰ الاستيعاب وهو مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ.

وهذا تفسير معقول وممكن، وبه اتَّضَحَ الجواب عن السُّؤَال الأوّل وهو أَنَّهُ كيف أصبحت النَّكِرَه الَّتی إذا وقعت فِی سیاق الإثبات لا۔ تفید إلاَّ۔ الإِطْلاَق الْبَدَلِيّ (= لا۔ تفید الإِطْلاَق الشُّمُولِيّ)، أَمَّا إذا وقعت هذه النَّكِرَه نفسها فِی سیاق النَّهْی أو النَّفْی أفادت الإِطْلاَق الشُّمُولِيّ، مع أَنَّها هی هِی.

فالجواب بات وَاضِحاً وهو أنَّ النَّكِرَه إذا وقعت فِی السِّیَاق أخرجها السِّیَاقُ عن كونها نكره ووحیده، رغم وجود التَّنْوِین، وبالتَّالی جعل النكرةَ صالحةً للاستیعاب العَرضیّ، وحینئذٍ جاءت مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ ودلت عَلَیٰ أن هذا الْمَفْهُوم الاِسْمِیّ القابل للاستیعاب العَرضیّ مستوعِب لأفراده فعلاً. فأصبحت مثل سائر الموارد ك‍«أَكْرِم الْعَالِمَ» حیث أتت مقدّمات الحِكْمَه ودلت عَلَیٰ أن هذه الطَّبِیعَه (= العالم) الَّتی هی غیر مقیده بأی بقید زائد، مستوعِبه لأفرادها.

التَّفْسِیر الثَّانِی: ما أفاده المُحَقِّق الخُراسانیّ رحمه الله حیث قال: إن الشُّمُولِیَّه الَّتی نفهمها فِی موارد النَّكِرَه الواقعه فِی سیاق النَّهْی أو النَّفْی إِنَّمَا یحكم بها العقل (أی: نفهمها من القرینه اللُّبِّیَّه المتَّصله الْعَقْلِیَّه) فلیست الدِّلاَلَه عَلَیٰ الشُّمُولِیَّه لفظیّةً، بل هی عَقْلِیَّه، ولا۔ دلاله للألفاظ (مثل لفظ النَّكِرَه أو لفظ «لا» الناهیه أو «لا» النافیه) عَلَیٰ هذه الشُّمُولِیَّه؛ وذلک لأَنَّ العقل دلَّ عَلَیٰ أن هذه الطَّبِیعَه منهی عنها (إذا كانت «لا» ناهیه) أو منتفیه ومنعدمه (إذا كانت «لا» نافیه). وحینئذٍ یأتی العقل ویقول: إن انْتِفَاء الطَّبِیعَه لا یكون إلاَّ۔ بانتفاء جمیع أفراده، أو أن انعدام الطَّبِیعَه لا۔ یكون إلاَّ بانتفاء بانعدام جمیع أفرادها. فإِنَّهُ لطالما یوجد فرد واحد فِی الخارج فإن الطَّبِیعَه موجوده فِی ضمن ذاک الفرد. فالعقل هو الدَّالّ عَلَیٰ شُمُولِیَّه واستیعاب هذه النَّكِرَه لكل أفرادها، من باب أن انعدام الطَّبِیعَه لا یكون إلاَّ بانعدام جمیع أفراده. هذا تفسیر آخوندی لهذه الشُّمُولِیَّه.

أقول: توجد عدّه ملاحظات عَلَىٰ هذا التَّفْسِير:

الملاحظه الأولى هى أن هـذه الشُّمُولِيَّه لا تختصّ بالنكره؛ فإن المعرفه الواقعه فِى سـياق النَّفْى أو النَّهْى يفهم منها الشُّمُولِيَّه. فكما أَنَّنَا نفهم الشُّمُولِيَّه من قوله: «لاـ تكرم فَاسِـقاً» كـذلك نفهم الشُّمُولِيَّه من قوله: «لاـ تكرم الفـاسق». فلا تختلف النَّكِرَه الواقعه فِى سيـاق النَّفْى أو النَّهْى عن المعرفه الواقعه فِى سياق النَّفْى أو النَّهْى فِى إفـاده الاستيعـاب وَالشُّمُولِيَّه. إذن هـذه الشُّمُولِيَّه من شؤون نفس النَّهْى أو النَّفْى، سواء تعلقـا بالنكره أو بالمعرفه. ونحن ذكرنا الكلام بالتفصـيل سابقاً قبل عـدّه سـنوات فِى بحث دلاله الأمر عَلَىٰ المرَّه والتَّكرار وكـذلك فِى بحـث آخر فِى بحث دلاـله النَّهْى عَلَىٰ الاِنْحِلاَـلِيَّه، ولعله فِى غيرهمـا أيضـاً، ولكننـا فِى ذينك البحثين فصـلنا الكلاـم حول وقوع الطَّبِيعَه فِى سياق الأمر أو فِى سـياق النَّهْى. (إعـداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه) ووضـعنا لهـذا قانوناً عامّاً وَقُلْنَا: إنَّ الأصل فِى الْمُتَعَلَّق أن يكون الإِطْلَاق فيه إطلاقاً بَدَلِيّاً والأصل فِى الْمَوْضُوع أن يكون الإِطْلَاق فيه شُـمُولِيّاً. ولكل من هذين القانونين اسـتثناء ذكرناه هناك. فالأصل العام فِى الْمُتَعَلَّق أن يكون إطلاقه بَدَلِيّاً إلاَّ إذا كان الْمُتَعَلَّق متعلّقـاً بِـالنَّهْيِ (مثـل صـلِّ ولاـ تكـذب). والأصل فِى الْمَوْضُوع أن يكون الإِطْلَاق شُـمُولِيّاً (مثل «أَكْرِمِ الْعَالِمَ»، حَيْث أَنَّ الإِطْلَاق بـدليّ بِالنِّسْـبَهِ لِلْمُتَعَلَّقِ؛ إذ لا يَدُلّ «أَكْرِمِ الْعَالِمَ» عَلَىٰ وجوب إكرام العالم بكل مصاديق الإكرام. أَمَّا بِالنِّسْـبَهِ إلى «العالم» فالإكرام شُمُولِيّ، أى: يجب إكرام جميع أفراد العـالم). فالأصل فِى الْمَوْضُوع الشُّمُولِيَّه إلاَّ إذا كان الْمَوْضُوع مُنَوَّناً بتنوين التَّنْكِير، كما فِى قوله: «أكرم عَالِمـاً»؛ لأَـنَّ هـذا التَّنْوِين يعطيه قيـد الوحـده، وإذا كـان مقيّـداً بقيـد الوحـده فلا يمكن أن يكون دالاًّ عَلَىٰ الإِطْلَاق الشُّمُولِيّ. هذه هى الملاحظه الأولى، وتبقى الملاحظات الأخرى تأتى غداً إن شاء اللّٰه تعالى.

النَّكِرَه الواقعه فِی سـیاق النَّهی أو النفی/ألفـاظ العموم /العـامّ /دلاـله الـدلیل/الـدلیل الشـرعی اللفظی/الـدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: النَّکِرَه الواقعه فِی سیاق النَّهی أو النفی/ألفاظ العموم /العامّ /دلاله الـدلیل/الدلیل الشرعی اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

الملاحظه الثّانیه عَلَیٰ التَّفْسِیر الَّذی ذکره الخُراسانیّ لِلشُّمُولِیَّهِ هی أن هذه الشُّمُولِیَّهَ المستفادهَ من القرینه الْعَقْلِیَّه (القائله بأن النَّهْی حیث أَنَّهُ نهی عن الطَّبِیعِیّ، أی یُطلب إعـدامُ الطَّبِیعَه، وَالطَّبِیعَه لاـ تَنعـدم إلاَّ بانعـدام جمیع أفرادها)، لا تکون شـمولیهً للحکم فِی مرحله الجعـل، وإنَّمـا شـمولیه فِی مرحله الامتثـال؛ فإن شـمولیه الحکم تارهً (وهـذا بحث أیضاً تقـدّم تفصـیله فِی المرَّه والتَّکرار) تکون شـمولیه فِی مرحله الجعل، أی: انحلال الحکم إلی أحکام عدیـده بعـدد الأفراد. مثلاً لو قال: «لا تکذب» سوف یَنْحَلُّ هذا النَّهْی إلی نواهٍ عدیده بعدد الکذبات الْمُتَصَوَّرَه، بحیث تکون کل کذبه محکومهً بحرمهٍ.

والنوع الآخر من الشُّمُولِیَّه لیست بمعنی انحلال الحکم إلی أحکام عدیده بعدد الأفراد، بل بمعنی أن لا یتحقّق الامتثال الخارجیّ للحکم إلاَّـ بامتثال جمیع الأفراد، لکن لَیْسَ بالضـروره معناه أن یکون الحکم مُنْحَلاًّ إلی أحکام عدیـده، فإن هـذا ینسـجم مَعَ أَنْ یکون الحکم واحـداً. فـإن افترضـنا أن الشُّمُولِیَّه شـمولیه فِی مرحله الامتثـال فِی مثال: «لا تکـذب» المتقـدّم، لا فِی مرحله الجعل. یعنی أن الحکم المجعول مِن قِبَلِ المولی واحـد ولا توجـد حرمات عدیـده بعـدد الکـذبات، لکن هـذه الْحُرْمَه الواحـده الْمُتَعَلَّقَه بطبیعی الکذب لا تُمتَثَل خارجاً إلاَّ بترک کل الکذبات.

وتتمخض عن هـذه القرینه الْعَقْلِیَّه الشُّمُولِیَّهُ من النَّوْع الثَّانِی (شـمولیه الحکم فِی مرحله الامتثال)، ولا نصل إلی الشُّمُولِیَّه المتوخاه (وهی الشُّمُولِیَّه فِی مرحله الجعل). وتنسـجم مقوله الآخونـد هذه مع افتراض أَنْ تَکُونَ لدینا حرمه واحده مجعوله مِن قِبَلِ المولی لطبیعی الکـذب، لا حرمات عدیـده بعدد أفراد الکذب. ولکن لا یَتُِمّ امتثال هذه الْحُرْمَه الواحده إلاَّ بترک جمیع الکذبات. وهذا غیر ما یُراد من النَّکِرَه الواقعه فِی سـیاق النَّهْی، وهو الوصول إلی الشُّمُولِیَّه فِی مرحله الجعل (= انحلال الحکم إلی أحکام عدیده بعدد الأفراد)، بحیث تکون هذه الکذبه محکومهً بالحرمه وتلک الکذبه محکومهً بالحرمه وهکذا باقی الکذبات. بحیث لو کذب کـذبتین یکون قـد ارتکب حرامین. هـذا مـا نریـده وهـذا لاـ یمکن الوصول إلیه من خلاـل القرینه الَّتی ذکرها الآخونـد؛ إذ أنَّها تنسـجم مع افتراض أن یکون الحکم واحداً ولیس متعدّداً، ولکن امتثالها لا یتحقّق إلاَّ بترک جمیع الکذبات. فلو لم یترک جمیع الکـذبات لا یکون ممتثلاً لهـذا الحکم. وَالَّذِی نریـده أکثر من هـذا، فَإِنَّنَا نریـد أن نسـتفید الشُّمُولِیَّه بالمعنی الأوّل (= فِی مرحله الجعل) من وقوع النَّکِرَه فِی سیاق النَّهْی، بحیث یکون مثل قوله: «لا تکـذب» (أو «لا کذب فِی الإسـلام») مُنْحَلاًّ إلی نواهٍ عدیده بعدد الأفراد، بینما هذه القرینه الْعَقْلِیَّه الَّتی ذکرها الآخوند لا تثبت هذا المعنی.

ص: ۵۵

لکن هناک قرینه أخری ذکرناها عنـدما کُنَّا نبحث عن اِنْحِلاَلِیَّه النَّهْی، فقد قلنا هناک: إن لدینا قرینه عُرْفِیَّه وهی غیر هذه القرینه الْعَقْلِیَّه الَّتی ذکرها الآخوند، بها تَتُِمّ الشُّمُولِیَّه الَّتی نریدها (وهی الشُّمُولِیَّه بمعنی انحلال الحکم إلی أحکام عدیده)، وحاصلها أَنَّ

هناک مطلبين:

المطلب الأوّل: أن النَّهْی عرفاً ينشأ غالباً من المفسـده، أی: أن فهم العرف من النَّهْی هو نشوء النَّهْی من وجود مفسـده أو خطر أو ورطه.

والمطلب الثَّانِي: هو أَنَّهُ غالباً المفسده اِنْحِلَالِيَّه. أی: فِی كُلّ فرد ومصداق من مصاديق الكلّی الطَّبِيعِیّ توجد مفسده.

فعلى سبيل المثال يرى العرف أن النَّهْی فِی «لا تكـذب» ناشـئ من وجود مفسـده فِی الكـذب، هـذا هو المطلب الأوّل. والمطلب الثَّانِی هـو أن هــذه المفسـده الموجـوده فِی الكـذب اِنْحِلاَـلِيَّه، أی: توجـد المفسـده فِی كُـلّ مصـداق مـن مصـاديق الْمَنْهِیّ عَنْهُ (الكذب).

إذن، إِنَّمَا نصل إلى الشُّمُولِيَّه الَّتی نريدها من خلال هذه القرينه الْعُرْفِيَّه، دون القرينه الَّتی ذكرها الخُراسانیّ.

الملاحظه الثَّالثه عَلَىٰ كلام الآخونـد هی أن هـذه الشُّمُولِيَّه الَّتی أفادهـا المُحَقِّق الخُراسـانیّ لا يمكن أن نعتبرهـا «عمومـاً» فِی المصـطلح الأُصُولِیّ، وهی أجنبيه عن محلّ الكلام؛ فَإِنَّنَا نتكلّم عن ألفاظ العموم وصيغه، ومن الطَّبِيعِیّ أن هذه الشُّمُولِيَّه بموجب هـذه القرينه الْعَقْلِيَّه أجنبيه عن محلّ الكلام؛ إِذْ أَنَّ معنى العموم كما تقدّم مراراً هو أن يكون الحكم شاملاً للأفراد بما هی أفراد، وبهـذا ميّزنـا العمـوم عن الإِطْلاَـق. الإِطْلاَـق: ثبـوت الحكم لِلطَّبِيعِیِّ ومن الطَّبِيعِیّ يسـرى إلى الأـفراد. أمّا العمـوم فهـو أقوى من الإِطْلاَـق: أَنْ يَكُونَ الحكم شاملاً للأفراد بمـا هی أفراد. أی: أَنْ تَكُونَ هنـاک رؤيه للأفراد فِی مرحله الكلام واللَّفظ والـدِّلاله الوضعيَّه، لكن نظره إجماليه، وليست نظره تفصيليه إلى كل فرد فردٍ. ولعلّ الآخوند أيضاً لا يريد أكثر من ذلک.

ص: ۵۶

الملاحظه الرَّابعه: هی أن هذه الشُّمُولِیَّه متوقّفه عَلَیٰ جریان مُقَدِّمَات الْحِکْمَهِ، بمعنی أن هذه القرینه الْعَقْلِیَّه الَّتی ذکرها الخُراسانیّ، لا تغنی عن قرینه الحِکْمَه، کما أفاد هذا المطلب وإلیک نص کلامه:

«ربما عد من الألفاظ الداله علی العموم النکرهُ فی سیاق النفی أو النهی، ودلالتها علیه لا ینبغی أن تُنکر عقلاً [أی: هذه القرینه العقلیه المتقدمه]؛ لضروره أنّه لا ـ یکاد یکون الطبیعه معدومهً إلاّ ـ إذا لم یکن فرد منها بموجود وإلاّ ـ لکانت موجوده. لکن لا یخفی أنّها [أی: النکره الواقعه فی سیاق النفی أو النهی] تفیده [أی: الشمولَ] إذا أُخذت [النکره] مرسله [أی: مطلقه، اللابشرط القسمی] لا مبهمه [أی: ذات الطَّبِیعَه، واللابشرط المقسمی] وقابله للتقیید، وإلاّ فسلبها [لأن النهی یسلب هذه الطَّبِیعَه] لا یقتضی إلاّ استیعاب السلب لما أُرید منها یقیناً، لا استیعاب ما یصلح انطباقها علیه من أفرادها، وهذا لا ینافی کون دلالتها علیه عقلیه، فإنّها بالإضافه إلی أفراد ما یراد منها، لا الأفراد التی یصلح لانطباقها علیها، کما لا ینافی دلاله مثل لفظ «کل» علی العموم وضعاً کون عمومه بحسب ما یراد من مدخوله، ولذا لا ینافیه تقیید المدخول بقیود کثیره».

فحاصل ما یرید أن یقوله الآخوند هو أن فی النکره الواقعه فی سیاق النهی، تکون تلک القرینه العقلیه المتقدمه قرینهً علی الشمولیه بالمعنی المتقدّم فیما إذا کانت مطلقه فحسب، مثل: «لا تکرم فاسقاً»، فإن أجرینا الإطلاق فی کلمه «فاسقاً» وقلنا إن المراد الجدی من «فاسقاً» هو مطلق الفاسق، سواء صاحب المعصیه الکبیره أو صاحب الصغیره، حینئذٍ إذا وقعت هذه الطَّبِیعَه المطلقه فی سیاق النهی «لا تکرم فاسقاً»، فیکون هذا الوقوع دالاًّ علی الشمولیه وعلی أنه کل من یصلح أن ینطبق علیه أنه فاسق مشمول للنهی.

أَمَّا إذا لم نجر الإِطْلاَق فِي «فَاسِقاً» فمعنى ذلك أن من المحتمل أَنَّهُ أراد بـ«فَاسِقاً» خصوص صاحب الكبيره، وحينئذٍ إذا لم نثبت أن المقصود به كل أصحاب المعاصي صغائر وكبائر، إذن إنَّ وقوع كلمه «فاسقاً» فِي سياق النَّهْي سوف لا يدلنا عَلَىٰ الشُّمُول لكل أفراد الفاسق وإنَّما يَدُلّ عَلَىٰ الشُّمُول لخصوص مرتكبي الكبائر.

وبعباره أخرى: غايه ما تقتضيه القرينه الْعَقْلِيَّه المتقدّمه هي أن الطَّبِيعَه الواقعه فِي سياق النَّهْي شامله لكل أفرادها، أَمَّا ما هي هذه الطَّبِيعَه الواقعه فِي سياق النهي؟ مرسله (مطلقه) أو مبهمه؟! فهذا مطلب خارج عن وقوع الطَّبِيعِيّ (النَّكِرَه) فِي سياق النَّهْي؛ فَإِنَّ وقوع النَّكِرَه فِي سياق النَّهْي يَدُلّ (بموجب القرينه الْعَقْلِيَّه الَّتي ذكرناها) عَلَىٰ أن هذه الطَّبِيعَه الواقعه فِي سياق النَّهْي شامله لكل أفرادها، أَمَّا هل هذه الطَّبِيعَه هي طبيعه الفاسق (المطلقه)، أو هي طبيعه الفاسق المرتكب للكبيره (المقيّده)؟! هذا مطلب لا يفيده وقوعُ النَّكِرَه فِي سياق النَّهْي. فلا بُدَّ من إجراء مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ أَوَّلاً فِي هذه الطَّبِيعَه وإثبات أن هذه الطَّبِيعَه الواقعه فِي سياق النَّهْي هي الطَّبِيعَه المطلقه والمرسله (بتعبير الآخوند) ثم بعد ذلك نقول: وقوع هذه النَّكِرَه فِي سياق النَّهْي يَدُلّ بموجب القرينه الْعَقْلِيَّه المتقدّمه عَلَىٰ أن الشُّمُول لكل أفرادها.

إذن، بموجب مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ تثبت الشُّمُولِيَّه ويتنقّح مَوْضُوع هذه الدِّلاَلَه الْعَقْلِيَّه.

هذه هي الملاحظه الرَّابعه. والأمر كما قال الخراساني، أي: مِنْ دُونِ إجراء مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ فِي هذه النَّكِرَه لا يمكن أن نثبت الشُّمُولِيَّه.

طبعاً نحن أنكرنا فِي الملاحظه الثَّانيه أو الثَّالثه أصل دلاله هذه القرينه الْعَقْلِيَّه عَلَىٰ الشُّمُولِيَّه، لكن هذه الملاحظه صحيحه أيضاً، بِأَنَّهُ حتّى لو فرضنا أن هذه الشُّمُولِيَّه ناشئه من هذه القرينه الْعَقْلِيَّه، لٰكِنَّهَا لا تثبت كل ما نريده، بل تثبت نصف ما نريده من أن ما وقع فِي سياق النَّفْي أو النَّهْي شامل لكل أفراده. أَمَّا أَنَّهُ ما الَّذي وقع فِي سياق النَّهْي؟ الطَّبِيعِيّ المطلق أو الطَّبِيعِيّ المقيّد؟ فهذا خارج عن قوّه وقوع الطَّبِيعِيّ فِي سياق النَّهْي وبحاجه إلى أن نستعين بِمُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَهِ لإِثْبَاتِ أن الواقع فِي سياق النَّهْي هو الطَّبِيعَه المطلقه.

الملاحظه الخامسه والأخيره هی أنَّ هناک نقاشاً فِی هذه القرينه الْعَقْلِيَّه الَّتی ذکرها الآخوند وقد تقدّم ذکر هذا النقاش والجواب عنه فِی بحث دلاله الأمر عَلَیٰ المرَّه والتَّكرار وکذلک فِی بحث دلاله النَّهْی عندما کُنَّا نبحث عن أن النَّهْی نهی عن الطَّبِيعَه وشمولی.

والنقاش والإشکال هو أن هذا الکلام الَّذی ذکره الآخوند هنا هو فِی الواقع کلام يقال عاده فِی مقام الفرق بين الأمر وَالنَّهْی حيث يقولون عادةً: امتثال الأمر يَتَعَلَّقُ بالإتيان بفرد واحد، بينما امتثال النَّهْی لا يتحقّق إلَّا بترک جميع الأفراد. فلو قال المولی: «صلِّ» وأتی المُكَلَّف بصلاه واحده يکون ممتثلاً وليس بحاجه إلی الإتيان بكل الصَّلَوَات الْمُتَصَوَّرَه. لکن فِی النَّهْی حينما يقال: «لا تکذب»، فلا يتحقّق الامتثال إلاَّ بترک جميع الکذبات. فيقال فِی مقام الفرق بين الأمر والنهی: إن وقوع الطَّبِيعَه فِی سياق النَّهْی يختلف عن وقوعها فِی سياق الأمر؛ إِذْ أَنَّ معنی الثَّانِی هو أن المولی أمر بإيجاد الطَّبِيعَه، وإيجاد الطَّبِيعَه إِنَّمَا يکون بإيجاد فرد واحد عَلَیٰ أقل تقدير، أَمَّا إذا نَهَیٰ المولی عن الطَّبِيعَه فيجب عَلَیٰ المُكَلَّف أن يقوم بإعدام الطَّبِيعَه، والإعدام لا يکون إلَّا بإعدام جميع الأفراد.

صاحب الإشکال يأتی هنا ويقول: إن هذا الکلام (القائل بأن الطَّبِيعِیّ يوجد بوجود فرد واحد ولکن لا ينعدم بانعدام جميع الأفراد) غلط من أساسه، وإنَّما يَتِمّ ويصح هذا الکلام عَلَیٰ مقوله الرَّجُل الْهَمِدَانِیّ (کلیّ الْهَمِدَانِیّ)، حيث ادعی وأصرّ (حسب نقل الشَّيْخ الرئيس نفسه) أن نسبه الکلّی الطَّبِيعِیّ إلی الأفراد نسبه الأب الواحد إلی الأبناء. ومن الطَّبِيعِیّ أن الرَّجُل الْهَمِدَانِیّ لا يريد أن يقول بأن هذا الوجود الواحد مستقلّ عن الأفراد خارجاً؛ إذ مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّه لا وجود مستقلّ لِلْكُلِّیِّ الطَّبِيعِیّ خارجاً فِی غير أفراده، وإنَّما هو وجود واحد سِعیّ ومنتشر للأفراد.

ص: ٥٩

لكن فِی مقابل هذا الكلام يأتی كلام شيخ الرئيس والمشهور والصحيح أيضاً من أنَّ نسبه الكلّی الطَّبيعِیّ إلی الأفراد لَيسَت نسبه الأب إلی الأبناء، بل نسبه الآباء العديدين إلی الأبناء العديدين:

لَيْسَ الطَّبِيعِیّ مع الأفراد كالأبل آباء مع الأولادفَكَمَا أَنَّ الآباء بِالنِّسْبَهِ إلی الأفراد لهم وجودات عديده خارجاً، كذلك كلی الطَّبِيعِیّ (مثل كلی الإنسان) له وجودات عديده فِی الخارج بعدد الأفراد وليس كما يقول الْهَمِدَانِیّ.

صاحب الإشكال يقول: هذا الكلام الَّذی قلتموه وقاله الآخوند هنا وقاله غيره فِی أماكن أخری وهو أن الطَّبِيعِیّ يوجد بوجود فرد واحد، لٰكِنَّهُ لا ينعدم إلاَّ بانعدام جميع الأفراد، هذا الكلام إِنَّمَا يصحّ عَلَیٰ بناء عَلَیٰ الكلّی الْهَمِدَانِیّ، وحيث أن الكلّی الْهَمِدَانِیّ باطل، والصحيح هو خلافه، إذن فهذا الكلام باطل أيضاً. وتوضيح هذا مع جوابه يأتی غداً إن شاء اللّٰه تعالی.

النَّكِرَه الواقعه فِی سياق النَّهی أو النفی/ألفاظ العموم /العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعی اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: النَّكِرَه الواقعه فِی سياق النَّهی أو النفی/ألفاظ العموم /العامّ /دلاله الدليل/الدليل الشرعی اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

كُنَّا بصدد دراسه الملاحظه الأخيره (وهی الَّتی ذكرها المُحَقِّق الإِصْفِهَانِیّ وتابعه عليها السَّيِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِیّ رحمه الله) عَلَیٰ القرينه الْعَقْلِيَّه الَّتی أفادها المُحَقِّق الخُراسانِیّ وَقَالَ: إِنَّ عَلَیٰ أساسها نفهم الشُّمُولِيَّه من النَّكِرَه الواقعه فِی سياق النَّفْی أو النَّهْی، وهی عباره عن: «أَنَّ الكلّی الطَّبِيعِیّ يوجد بوجود فرد واحد ولٰكِنَّهُ لا ينعدم بانعدام فرد أو فردين، بل ينعدم بانعدام كل الأفراد»، وقد أسلفنا هذا النقاش بالمناسبه فِی بحث المرَّه والتَّكرار وكذلك فِی مواطن أخری، وتتحصل الملاحظه فِی أن القرينه إِنَّمَا تَتِمّ بناءًا عَلَیٰ فكره الرَّجُل الْهَمِدَانِیّ عن الكلّی الطَّبِيعِیّ، لا عَلَیٰ فكره الْمَشْهُور (كالشَّيْخ الرئيس).

ص: ٦٠

توضيح ذلك: يعتقد الرَّجُل الْهَمِدَانِیّ أن وجود الكلّی الطَّبِيعِیّ فِی الخارج وجودٌ واحد سعیّ منتشر فِی جميع الأفراد، بينما النظره الصحيحه والمشهوره هی أن الكلّی الطَّبِيعِیّ نسبته إلی أفراده نسبه الآباء العديدين إلی الأبناء (أی: هناك وجودات عديده لِلْكُلِّیِّ الطَّبِيعِیّ فِی الخارج بعدد أفراده. فإذا كان أفراد البشر مائه مثلاً، يكون لهذا الكلّی مائه وجود فِی الخارج، وليس له وجود واحد سعی منتشر فِی هؤلاء الأفراد المائه، كما إذا كان عندنا مائه أب فِی الخارج).

هذا، وتفيد ملاحظه الشَّيْخ الأصفهانی والسّيّد الأستاذ الخوئی رحمه الله أنّ هذه القرينه تتلاءم مع تصوّر الرَّجُل الْهَمِدَانِیّ عن الكلّی الطَّبِيعِیّ ولكننا معكم ومع الْمَشْهُور ننكر الكلّی الْهَمِدَانِیَّ ونَقُول: إِنَّ نسبه الكلّی الطَّبِيعِیّ إلی أفراده نسبه الآباء العديدين إلی الأبناء العديدين، وعليه لا يصحّ القول بأن الطَّبِيعَه توجد بوجود فرد واحد ولكن لا تنعدم بانعدام جميع الأفراد، بل يجب القول بأنها توجد بوجود فرد واحد وتنعدم بانعدام فرد واحد. أی: وجود كلی «الإنسان» فِی وجود «زيد» غير وجوده فِی فرد آخر منه وهو «عمرو»؛ فَإِنَّ كل واحد من أفراد الكلّی له وجود لِلْكُلِّیِّ غير وجود الفرد الآخر، فلا يعقل بقاء الكلّی الطَّبِيعِیّ الموجود

ضمن «زيـد» بانعـدام «زيد» لكون الكلّى موجوداً ضـمن «عمرو». إذن، إذا كان وجوده ضـمن «زيد» غير وجوده ضـمن «عمرو» - كما هو الصَّحِيـح - فيتحقق وجودُه فِى ضـمن «زيـد» بتحقّق «زيـد» وينعـدم وجودُه فِى ضـمن «زيـد» بانعـدام «زيد» حتّى لو كان «عمرو» والآـخرون موجودين. وَلاَـ يُعْقَـلُ غير هـذا الكلام إلاَّ إذا قيل بمقوله الْهَمِـدَانِىّ عن الكلّى الطَّبِيعِىّ وهى مقوله باطله. أى: كَمَا أَنَّ هُنَاكَ وجودات عديده لِلْكُلِّىّ بعدد الأفراد، كذلك هناك أعدام عديده لِلطَّبِيعَهِ بعدد الأفراد.

ص: ۶۱

وحينئذٍ بناءًا عَلَىٰ هذا يقول الإشكال: لا يبقى فرق بين باب الأمر وباب النَّهْى فِى عالم الامتثال؛ فإِنَّهُ بناء عَلَىٰ هذا الإشكال سوف ينهار الفارق الَّذى كان يُذكر بينهما فِى مقام الامتثال (بأَنَّ فِى امتثال الأمر يكفى الإتيانُ بفرد واحد من الْمُتَعَلَّق، ولكن فِى امتثال النَّهْى لا يكفى الانزجار والابتعاد عن فرد واحد. فإِنَّ فِى امتثال قوله: «صلِّ» يكفى الإتيان بصلاه ظهر واحده ولا تجب جميع صلوات الظهر المتصوَّره. أَمَّا فِى قوله: «لا تكذب» لا يكون المُكَلَّف ممتثلًا إلَّا إذا ترك كل أفراد الكذب)، ولا يبقى فرق بين الأمر وَالنَّهْى فِى مقام الامتثال؛ وذلك لأَنَّ الأمر تعلّق بالكلى الطَّبِيعِىّ وكذلك النَّهْى قد تعلّق بالكلى الطَّبِيعِىّ، وَالطَّبِيعَه توجد بوجودات عديده فِى الخارج بعدد الأفراد، وحيث أن الأمر «طلبٌ» من المولى لإيجاد هذه الطَّبِيعَه فِى الخارج، وَالنَّهْى «زجرٌ» و«تبعيدٌ» من المولى للمكلَّف عن الطَّبِيعَه، فَيَكُونُ كل من الأمر وَالنَّهْى متعلّقاً بالكلى الطَّبِيعِىّ، ومعنى ذلك أن لـ«كلىّ الصَّلاه» وجودات عديده فِى الخارج بعدد أفراد الصَّلاه، وكذلك «كلى الكذب» له وجودات عديده بعدد أفراد الكذب، إذن، فالأمر طلب لإيجاد كلى الصلاه فِى الخارج. فيا تُرَىٰ هل تعلّق هذا الطّلب بوجود واحد من هذه الوجودات العديده أو تعلّق بكل هذه الوجودات؟

فإن قلتم إِنَّه تعلّق بوجود واحد من هذه الوجودات العديده، إذن يَتِمّ الامتثال فِى باب الأمر بالإتيان بصلاه واحده كما يجب أن يتحقّق الامتثال فِى باب النَّهْى بترك كذبه واحده؛ لأَنَّنَا افترضنا أن الْمُتَعَلَّق فِى كُلّ من الأمر وَالنَّهْى عباره عن وجود واحد من وجودات الطَّبِيعَه؛ فكما يتحقّق امتثال الأمر بالإتيان بصلاه واحده يتحقّق امتثال النَّهْى بترك كذبه واحده.

وإن قلتم إن الوجودات العديده هى مُتَعَلَّق الأمر وَالنَّهْى وليس الوجود الواحد، فأيضاً لا يبقى فارق بين الأمر وَالنَّهْى؛ إذ كما أن النَّهْى لا يمتثل إلَّا بترك كل الكذبات فكذلك الأمر لا يمتثل إلَّا بالإتيان بكل الصَّلَوَات ويجب الإتيان بكل الصَّلَوَات الْمُتَصَوَّرَه (كالصَّلاه فِى الدَّقِيقَه الأولى من بعد الزوال والثانيه وفى الثوب الفلانى والمكان الفلانى وهكذا).

وَالْحَاصِلُ أَنَّ التفریق بین الأمر وَالنَّهْی فِی مقام الامتثال بالقول بأن الأمر یمتثل بفرد واحد وَالنَّهْی لا یمتثل إلاّ بترک جمیع الأفراد، کان قائماً عَلَی أساس فکره الرَّجُل الْهَمِدَانِیّ القائله بأن الطَّبِیعِیّ یوجد بوجود فرد واحد ولکِنَّهُ لا ینعدم بانعدام جمیع الأفراد، وحیث انهار أساس تلک الفکره فقد انهار هذا التفریق المبتنی عَلَیها((۱)).

الإجابه: ولکن قد ذکرنا الإجابه عن هذا الإشکال سابقاً (عند طرحنا هذا الإشکال فِی بحث المرَّه والتَّکرار) حیث قلنا: إن هذا الإشکال مبنیّ عَلَی الخلط بین مسألتین فَلْسَفِیَّه وأصولیه؛ إِذْ أَنَّ هناک مسأله فَلْسَفِیَّه - وهی الَّتی دار حولها الخلاف بین الرَّجُل الْهَمِدَانِیّ والشیخ الرئیس ابن سینا - تدرس کیفیَّه وجود الکلّی الطَّبِیعِیّ خارجاً، بأَنَّهُ هل یوجد بوجود خارجی واحد أو له وجودات خارجیّه متعدّده؟ وحیث أن هذا من شؤون الوجود، تتکَفَّل الفلسفه الاهتمام به. إعداد وتقریر: الشَّیْخ محسن الطهرانی عفی عنه. وفی جانب آخر توجد مسأله أصولیه وهی معرفه مُتَعَلَّق الأمر وَالنَّهْی، فهل الْمُتَعَلَّق وجود الصَّلاه الخارجیّ أو مفهومها وعنوانها؟ فیأتی الأُصُولِیّ لیقول: إن الأحکام الشَّرعیَّه لا تَتَعَلَّقُ بالوجود الخارجیّ رأساً، بل تَتَعَلَّقُ بالعناوین، بل إن الأمر لا یقتصر عَلَی الأحکام الشَّرعیَّه؛ فَإِنَّ هذا شأن کل حکم صادر من أی حاکم کان، کحکم الحاکم بکون النار حاره؛ لأَنَّ الحکم إذعان وفعل للنَّفس، وأفعال النَّفس کالنفس مجرّده عن الْمَادَّه، بینما الوجود الخارجیّ بالنار مادیّ، فکیف یَتَعَلَّقُ المجرّدُ عن الْمَادَّه بالمادیّ مباشره؟! إذن، لطالما أن هذا الحکم مجرّد عن الْمَادَّه فیجب أن یَتَعَلَّقُ بشیء من سنخه مجرّد عن الْمَادَّه، وهو عنوان «النار» ومفهومها، ولکن نظرنا إلی «مفهوم النار» لَیْسَ نظراً مفهومیّاً وإلا لما أمکننا أن نحکم علیه بالحراره، لأَنَّ الْمَفْهُوم لَیْسَ حاراً ولا بارداً وأساساً لَیْسَ مادیّاً. فالحکم الصَّادر عَلَی الْمَفْهُوم قد انصب علیه بما هو عین النار الخارجیه وبالنظر الهوهویه والحمل الأولی (عَلَی ما کان یعبر عنه السید الشهید الصدر رحمه الله)، أی: بنظره تَرَی أن «مفهوم النار» هو النار الخارجیه، لا بما هو مفهوم.

ص: ۶۳

۱- (۱) - راجع نهایه الدرایه: ج۲، ص۱۸۵، وکلمات السید الخوئی رحمه الله.

إذن، بعد أن تبينت المسأله الأصوليه واتضح الفارق بينها وبين المسأله الْفَلْسَفِيَّه، يجدر بنا أن لا نخلط بينهما؛ فَإِنَّ الخلاف فِی تلک المسأله الْفَلْسَفِيَّه يدور حول الوجود الخارجیّ لِلْكُلِّيِّ الطَّبِيعِیّ، بينما لا يهمنا الوجود الخارجیّ لِلْكُلِّيِّ فِی المسأله الأصوليه؛ لأَنَّ الأمر وَالنَّهْی لا يَتَعَلَّقَانِ بالوجود الخارجیّ بل يستحيل تعلقهما به؛ فَإِنَّ الممكن والواقع هو تعلّق الأمر وَالنَّهْی بالعناوين كعنوان الصَّلاه. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانی عفی عنه. وحينئِذٍ نَقُول: إِنَّ عنوان «الصَّلاه» بلحاظ مصاديق الصَّلاه، نسبته نِسْبَه الآباء العديدين إلی أبنائهم؛ فَإِنَّ مفهوم الصَّلاه مفهوم واحد فِی عالم الْمَفَاهِيم، ولا يتعدّد مهما تعدّدت المصاديق، ونسبه الْمَفْهُوم إلی المصاديق نِسْبَه الأَبِ الْوَاحِدِ إِلَی أَبْنَائِهِ ولا خلاف فِی هذا، ولا يمكن إدخاله فِی الخلاف الْفَلْسَفِیّ بين الشَّيْخ الرئيس رحمه الله والرجل الْهَمَدَانِیّ؛ لأَنَّ ذاک خلاف فِی الوجود الخارجیّ لِلْكُلِّيِّ الطَّبِيعِیّ وهو خارج عن محلّ البحث الأُصُولِیّ.

وحينئِذٍ يَتِمّ ذاک الفرق الَّذی ذكروه بين الأمر وَالنَّهْی ولا ينهار وهو أن امتثال الأمر يتحقّق بامتثال فرد واحد بينما لا يتحقّق امتثال النَّهْی إلاَّ بامتثال جميع الأفراد؛ لأَنَّ الأمر تعلّق بالمفهوم وقد طلب المولی منی أن أوجِد هذا المفهومَ، وإيجاد الْمَفْهُوم خارجاً يتحقّق بإيجاد مصداق واحد من مصاديقه، بينما طلب المولی منی فِی النَّهْی أن أعدِمَ هذا الْمَفْهُوم، ولا ينعدم الْمَفْهُوم إلاَّ إذا انعدم كل الأفراد.

فالفرق الْمَشْهُور الَّذی قالوه بين الأمر وَالنَّهْی، فرق يبقی محفوظاً وصحيحاً ولا علاقه للمسأله بمسأله الكلّی الْهَمَدَانِیّ. فهذا الإشكال الَّذی أورده الإِصْفِهَانِیّ وكذلک السَّيِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِیّ رحمه الله غير وارد.

حصيله البحث: وهذا تمام الكلام بِالنِّسْبَهِ إلی النَّكِرَه فِی سياق النَّهْی وَالنَّفْی. وقد اتَّضَحَ أن النَّكِرَه الواقعه فِی سياق النَّفْی أو النَّهْی لا تَدُلّ عَلَیٰ العموم، بل تَدُلّ عَلَیٰ الإِطْلاَق الشُّمُولِیّ، ولا تعتبر عندنا من صيغ العموم ومن ألفاظ العموم، عَلَیٰ أَنَّنَا قد ذكرنا الشُّمُولِيَّه أيضاً وفسرنا نكتتها. وبهذا تَمَّ الكلام فِی الكلمه الثَّالثه من كلمات العموم وهی «النَّكِرَه الواقعه فِی سياق النَّفْی أو النَّهْی» بعد أن درسنا الكلمتين الأخريين «كُلّ» و«الجمع الْمُحَلَّیٰ باللاَّم»، وبذلک يبقی الحديث عن الكلمه الرَّابعه والأخيره وهی عباره عن أسماء الأعداد ک«عشره» و«العشرين» و«المائه» و«الألف»، والَّتی هی أسماءٌ لأعدادٍ رياضيه، فقد يُتصوّر أنَّها من ألفاظ العموم وأدواته؛ وذلک لأَنَّهَا تستوعب ما تندرج تحتها من آحاد؛ فَإِنَّ كلمه «العشره» تستوعب الأجزاء والآحاد الموجوده تحت العشره.

ص: ۶۴

وقـد حاول المُحَقِّق الخُراسانيّ أن يـدفع هـذا التوهّم ويبطله، وذلك بعد إعطائه تعريفاً عن العموم فِی بدایه البحث بأَنَّهُ عباره عن أن يكون مفهوم مّـا شاملاً ـ ومسـتوعباً لجميع الأـفراد الَّتی يصـلح هـذا الْمَفْهُوم للانطبـاق عليها (شـمول الْمَفْهُوم لجميع ما يصـلح المفهومُ للانطباق عليه) يقول: «وقد انقدح أن مثل شمول عشره وغيرها كالعقود الأخر لآحادها المندرجه تحتها لَیْسَ من العموم؛ لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق عَلَیَّ كل واحد منها

[أی: مفهوم «العشره» بما هو مفهوم لا يصلح للانطباق عَلَیَّ كل واحد واحدٍ من هذه الآحاد] فلا يَتُمّ تعريف العموم الَّذی ذكرناه

». ويأتی توضيح كلام الخُراسانیّ ودراسته غداً إن شاء اللّه تعالی. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانی عفی عنه.

النَّكِرَه الواقعه فِی سـياق النَّهی أو النفی/ألفـاظ العموم /العـامّ /دلاـله الـدليل/الـدليل الشـرعی اللفظی/الـدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: النَّكِرَه الواقعه فِی سياق النَّهی أو النفی/ألفاظ العموم /العامّ /دلاله الـدليل/الدليل الشـرعی اللفظی/الدليل الشـرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

توضـيح كلاـم المُحَقِّق الخُراسـانیّ الَّذی نقلناه بالأَمْسِ حول أسـماء الأعـداد هو أن المقياس فِی كون شـیء مصـداقاً وفردا للعامّ عباره عن أن صـدق العامّ بما له من مفهوم عَلَیَّ ذاك الشَّیْء. فعلی سبيل المثال إن المقياس فِی كون زيـدٍ فرداً من أفراد الإنسان هو أن كلمه الإنسـان (وهی العـامّ) بمـا لهـا من مفهوم تصـدق عَلَیَّ زيـد، بـأَنَّهُ متی مـا كـان هكـذا فحينئـذٍ ذاك الفرد يُعتبر فرداً ومصـداقاً لـذاك العامّ؛ لأَنَّ العامّ بما له من مفهوم يصدق عليه. أَمَّا إذا لم يكن هكذا فلا يكون ذاك الشَّیْء فرداً للعامّ. وكذلك الأمر فِی المقام (أی: فِی أسـماء الأعـداد)؛ فَإِنَّ مفهوم العشـره بما هو مفهوم لا يصدق عَلَیَّ كل واحد واحدٍ من الآحاد المندرجه تحتها ولا يستوعب أجزاء نفسه؛ إِذْ أَنَّ تلك الآحاد ليست أفراداً لها بل هی أجزاؤها المندرجه تحتها.

ص: ۶۵

فحاصـل جواب المُحَقِّق الخُراسـانیّ عن توهّم كون اسم العـدد من ألفـاظ العموم هو أن العموم عبـاره عن استيعاب الأفراد، بينما الوحدات المندرجه تحت اسم العدد (كالعشره) ليست أفراداً للعشره، وإِنَّما هی أجزاؤها.

فالاستيعاب فِی أسماء الأعداد عباره عن استيعاب مفهوم لأجزاء نفسه، بينما العموم عباره عن استيعاب مفهوم لأفراده ومصاديقه.

ومن الطَّبِيعِیّ أَنَّنَا نرفض هذا الجواب الآخوندی لما سبق مِنَّا فِی العامّ الماضی عند دراستنا لكلمه «كُلٍّ» أَنَّ الاستيعاب تارهً يكون «استيعاباً أَفْرَادِيّاً» وذلك عنـد دخول «كُلّ» عَلَیَّ النَّكِرَه مثل «أكرم كل إنسان»، بينما «كُلّ» نفسـها عنـدما تدخل عَلَیَّ المعرفه تفيد الاستيعاب الأَجْزَائِیّ مثل «اقرأ كل الكتاب».

فكأَنَّ الخُراسانیّ يريد أن يقول: إن اسم العدد تارهً يُلحظ بما هو مضاف إلی طبيعه من الطَّبَائِع (إلی كلی طَبِيعِیّ) مثل «مائه عالم»

حيث أن «المائه» اسم عددٍ أضيف إلى «العالم»، وأخرى نتكلّم عن اسم العدد بالقياس إلى أجزاء نفسه مثل «المائه» حَيْث أَنَّ هناك أجزاءً تحت المائه صيّرتها مائه.

أَمَّا فِى القسم الأوّل (أكرم مائه عالم) فمِنَ الْوَاضِح أَنَّ «المائه» لا تفيد استيعاب مدخولها؛ لأَنَّ المدخول هو «عالم» وَقَدْ يَكُونُ لـ«عالم» مائه مصداق فِى مدينه قم، والمائه لا تستوعب الألف، وإنَّما تَدُلّ عَلَىٰ حصّه من المدخول (وهو الألف). إذن، إن الواضح أنّ «مائه عالم» لا تَدُلّ عَلَىٰ استيعاب تمام أفراد مدخوله؛ لأَنَّ أفراد العالم أكثر من المائه، وإنَّما يَدُلّ عَلَىٰ استيعاب مقدارٍ من أفراد مدخوله.

وأمّا فِى القسم الثَّانِى فِى مثل «أكرم المائه» مِنْ دُونِ إضافتها إلى طبيعه من الطَّبَائِع لا يكون عدم دلالتها عَلَىٰ الاستيعاب وَاضِحاً شيئاً ما؛ لأَنَّهُ قد يقال بأن المائه تَدُلّ عَلَىٰ استيعاب جميع آحادها، وليست كـ«مائه عالم» حيث لا تستوعب «المائه» جميعَ أفراد العالم. ومن هنا يأتى هذا التوهّم القائل بأن اسم العدد من ألفاظ العموم؛ لأَنَّ أصل الشُّمُول والاستيعاب موجود نَوْعاً مّا هنا، لكن يأتى حينئذٍ جواب الخُراسانىّ بأَنَّ هناك فرقاً بين أداه العموم وبين اسم العدد، حيث تقتضى أداه العموم استيعابَ الْمَفْهُوم لأفراده، بينما اسم العدد لا يقتضى غير استيعاب الْمَفْهُوم لأجزائه، وهذا لَيْسَ هو العموم المصطلح. ولكننا لم نرتض هذا الجواب لأَنَّ الاستيعاب أفرادى وأجزائى، ولا نعتبر استيعاب مفهومٍ لأجزائه خارجاً عن العموم.

ص: ۶۶

الجواب الصَّحِيح هو أَنَّنَا:

تارةً

نبنی عَلَیٰ التَّعْرِيف المختار عن العموم فِی بدایه البحث عن العموم حيث قلنا بأَنَّهُ عباره عن استيعاب مفهوم وَضْعاً لمفهومٍ آخر، فلا بُدَّ من مفهومين فِی باب العموم أحدهما مستوعِب والآخر مستوعَب، كما لا بُدَّ من دالّ عَلَیٰ أن هذا الْمَفْهُوم الأوّل يستوعب ذاک الْمَفْهُوم الثَّانِی ولا ـ بُدَّ أن يكون هذا الاستيعاب بالوضع، لا بقرينه الحِكْمَه أو بشیء آخر. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانی عفی عنه. غايه الأمر، إن استيعاب مفهومٍ لمفهوم آخر تارةً يكون ذاتاً، أی: ذاتاً يستوعب مفهوم مفهوماً آخر بالوضع، كما فِی «كُلٍّ» وكلمه «جميع»؛ فإن مفهوم «كُلٍّ» يستوعب مفهوم مدخوله (كعالمٍ أو أی شیء آخر كان هو مدخوله) ومفهومُ مدخوله هو المستوعَب، وهذا الاستيعاب وَضْعِیّ و«كُلّ» ذاتاً يستوعب مدخوله ولا يحتاج إلی واسطه وأداه للاستيعاب.

وأخری

: يستوعب مفهومٌ مفهوماً آخر بدالٍ كما فِی «العلماء» (وهو الجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللَّامِ حسب ما صوّرناه فِی العامّ الماضی ثبوتاً وإن لم نقبل أن الجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللاَّم وُضع إثباتاً للعموم، لكن ثبوتاً تعقلنا وتصورنا أن بالإمكان أن يوضع مِن قِبَلِ الواضع الجمعُ الْمُحَلَّیٰ بِاللَّامِ بالنحو الَّذی يَدُلَّ عَلَیٰ العموم بمعناه المصطلح الأُصُولِیّ وذلک بأن نفترض أن مفهوم هيئه الجمع هو المستوعِب ومفهوم مادّه الجمع هو المستوعَب، والدّال عَلَیٰ أن الأوّل يستوعب الثَّانِی هو «اللَّام» (أی: وضعت «اللَّام» لُغَةً للدِّلاله عَلَیٰ أن مفهومَ هيئه الجمع مستوعب لمادّه الجمع؛ فإن معنی هيئه العلماء عباره عن الجماعه الَّتی لا تقل عن ثلاثه، ومعنی مادّه الجمع عباره عن «العالم»؛ فاللام تَدُلّ عَلَیٰ أن تلک الجماعه الَّتی لا تقل عن ثلاثه مستوعِبه لأفراد «عالم»)، وهذا يصبح من القسم الثَّانِی، فإن هناک مفهوماً استوعب مفهوماً آخر، لَكِنَّهُ استوعبه لا ـ ذاتاً، بل بدال آخر هو «اللَّام»، بخلاف «كُلٍّ» حيث أنَّها لا تحتاج إلی دالّ وإنَّما هی تَدُلّ ذاتاً عَلَیٰ استيعاب مدخوله.

بناء عَلَىٰ هـذا التَّعْرِيف الَّذی هو الصَّحِيـح فمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ اسم العدد لَيْسَ من ألفاظ العموم؛ لأنَّ اسم العدد لا يسـتوعب مفهوماً آخر أساسـاً، سواء لاحظنـاه بمـا هو مضاف إلى طبيعه من الطَّبَائِع (أكرم مائه عالم، حَيْث أَنَّ كلمه «مائه» لا تسـتوعب جميع أفراد العـالم، فلا يوجـد فِی الْبَين استيعـاب لمفهوم آخر، المائه لم تسـتوعب مفهومَ «عالم») أم لاحظنا اسمَ العـدد مضافاً إلى وحـدات نفسه ولم نقـل: «مـائه عـالم» بـل قلنا «مائه»؛ فهنا أيضاً لا يسـتوعِب اسم العـدد مفهوماً آخر، بل تَـدُلّ «المائه» عَلَىٰ استيعاب أجزاء نفسه. إذن، بناء عَلَىٰ التَّعْرِيف المختار للعموم لا يمكن اعتبار اسم العدد من ألفاظ العموم.

أَمَّا بنـاء عَلَىٰ تعريف الخُراسـانیّ عن العموم فأيضـاً يمكننـا أن نجيب عن التوهّم فِی المقـام ونقول بأن أسـماء الأعـداد ليست من ألفـاظ العموم، وذلك لأَنَّهَا لا تَـدُلّ عَلَىٰ الاستيعاب أصـلًا، وإنَّما هی موضوعه لمعانٍ ومفاهيم مركبه (وهی الأعـداد) من أجزاء، سواء قلنـا بأنها مركبه تركيباً حقيقيّاً كما يقوله الفلاسـفه حيث أنهم يعتبرون الأعـداد من المركبات الحقيقيَّه((١)) وسواء نعتبره مفهومـاً انتزاعيـاً، لاـ مجال لأَنَّ يتصـوّر شـخص بأنهـا من العمـوم؛ لأَنَّ الْمَفْهُوم المركب وإن كـان مسـتوعِباً لأـجزائه لكن هـذا الاستيعـاب من خواصّه وآثـاره التَّكْوِينيَّه الواقعيه، لاـ أنَّ هـذا الاستيعاب داخل فِی نفس مفهوم اللَّفظ. وعلى سبيل المثال إن لفظ «العشـره» لاـ يَـدُلّ بِالـدِّلَالَهِ اللَّفظيّه عَلَىٰ استيعاب الآحاد المنـدرجه تحتها، بل إنَّها تَـدُلّ عَلَىٰ مفهوم مركب من عشـره أجزاء، من خواص هـذا المركب أن يكون واجـداً لأجزائه، من قبيل لفظ «الكتاب» الْمَوْضُوع لهذا الموجود الخارجیّ المركب من صـفحات وأوراق وفصول، ومن الطَّبِيعِیّ أن يستوعب هذا الْمَوْضُوع الخارجیّ المركب تلك الصفحات والأوراق والفصول. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانی عفی عنه. ومن هنـا لم يتخيّل أحـد أن من لفظ «الكتاب» من ألفاظ العموم، وكـذلك لفظ «الـدار» الَّذی يستوعب أجزاءه كالغرف والمطبخ والسـطح والسرداب، لكن لفظ «الدار» لا يَدُلّ عَلَىٰ الاستيعاب بِالدِّلَالَهِ اللَّفظيَّه، فلا يمكن أن نعتبره من ألفاظ العموم؛ لأَنَّ الـدِّلَالَه عَلَىٰ الاستيعاب ليست دلاله أساساً، وإنَّما الاستيعاب خاصيـه تَكْوِينِيَّه للـدار، والدار لا تكون داراً إلاَّـ إذا كـانت واجـدهً لمرافقهـا، وكـذلك الكتـاب لاـ يكون كتاباً إلاَّ إذا كان واجـداً لأجزائه. وهـذا بخلاف ألفاظ العموم وأدوات العموم؛ فـإن لفـظ «كُـلّ» مثلاًـ الَّذی نعتبره من ألفاظ العموم وضع فِی اللُّغَه لكی يَـدُلّ عَلَىٰ الاستيعاب، بحيث إذا جرّدنا مفهوم كل من الاستيعاب لا يبقى لِلَّفْظِ «كُلّ» مفهوماً.

ص: ٦٨

١- (١) - أی: أن الفلاسـفه رحمهم الله يعتبرون الأعـداد من مقوله الكمّ المنفصل الَّتی هی إحدى مقولات العشـر الحقيقيَّه، فإن «الكَمّ» عَلَىٰ قِسْـمَيْنِ: منفصل كالأعداد، ومتصل كالخط الواحد الممتد مسافه مائه متر مثلًا، ومقوله «الكَمّ» مقوله عَرَضِيَّه وليست بجوهر.

أَمَّا هنـا فِی کلمه «عشـره» و«مـائه» و«ألف» فحالهـا حـال سـائر الألفـاظ الموضوعه للمرکبـات، فلا یمکن أن یقال إِنَّها من أدوات العموم.

عَلَیٰ أی حال، فبناءًا عَلَیٰ مسـلک الخُراسانیّ فِی تعریف العموم أیضاً یکون دفع هـذا التوهّم وَاضِـحاً؛ لأَنَّ الاستیعابَ الَّذی یکون عموماً - بـالمعنی المصـطلح - هو الثَّابِت فِی مرحله الـدِّلاَلَه اللَّفظیَّه للکلاـم، بینمـا أسـماء الأعـداد لا تَـدُلّ بِالـدِّلاَلَهِ اللَّفظیَّه عَلَیٰ الاستیعاب، نعم إِنَّها تَدُلّ بِالدِّلاَلَهِ الْعَقْلِیَّه والواقعیه عَلَیٰ استیعاب أجزائها تَکْوِیناً وواقعاً.

وبعبـاره أوضـح وأصـرح: الاستیعـاب حکم واقعی وخاصـیه تَکْوِینِیَّه للعـدد، ولیس مـدلولاً لِلَفْظِ «العشـره» (بأن تسـتوعب الکلمهُ أجزاءها أو آحادها)، ولذا لا یصدق علیها مفهوم العموم.

هـذا تمام الکلام فِی أسـماء الأعـداد وقـد اتَّضَحَ أَنَّها لا تَدُلّ عَلَیٰ العموم وبهذا تَمَّ الکلام فِی الجهه الثَّالثه من جهات البحث عن العامّ؛ فَإِنَّنَا ذکرنا فِی بدایه البحث عن العامّ فِی العامّ الماضی أَنَّنَا ندرس العامّ فِی ثلاث جهات:

الجهه الأولی: فِی تعریف العموم.

الجهه الثَّانیه: فِی أقسام العموم.

الجهه الثَّالثه: فِی ألفاظ العموم.

وتناولنا فِی الجهه الثَّالثه کلمهَ «کلّ» ثم «الجمع الْمُحَلَّیٰ بِاللَّام» ثم «النَّکِرَه الواقعه فِی سـیاق النَّفْی أو النَّهْی» وأخیراً درسـنا «أسماء الأعـداد». وبهـذا تَمَّ الحـدیث عن العامّ، وهو البحث الرَّابع والعشـرون من بحوث دلالات الـدَّلِیل الشَّرْعِیّ اللَّفظیّ، وبعد ذلک إن شـاء اللّٰه ننتقـل إلی البحث الخـامس والعشرون من تلـک البحوث وهو الأـخیر فِی سلسـله البحوث عن دلالاـت الـدَّلِیل الشَّرْعِیّ اللَّفظیّ عَلَیٰ أن ننتقل بعـد «الإِطْلَاق» من تلک الـدلالات وهو بحث «المطلق»، عَلَیٰ أن ننتقل بعد الانتهاء من سلسـله البحوث عن دلالات الدَّلِیل الشَّرْعِیّ اللَّفظیّ إلی البحث عن دلالات الدَّلِیل الشَّرْعِیّ غیر اللَّفظیّ کفعل المعصوم علیه السّلام وتقریره.

ص: ۶۹

وطبیعی أن نری فِی «الکفایه» والکتبِ الأصولیهِ الأخری السائرهِ عَلَیٰ منهاج الکفایه وکذلک فِی تقریرات بحث السید الأستاذ الشهید رحمه الله بحوثاً أخری ترتبط بالخاص، ولکن حیث أَنَّنا نمشی عَلَیٰ منهجیه «حلقات فِی علم الأصول

»، وأننا قد أفرزنا بحث العامّ عن بحث الخاصّ فیما تقدّم لما قلنا من أنَّ قسماً من بحث الخاصّ یرتبط ببحث حجیه الظُّهُور، کالبحث عن حجیه العامّ بعد التخصیص فِی الباقی، وقسماً کبیراً آخر من تلک البحوث یرتبط ببحث التعارض کالبحث عن المخصص المتصل والمنفصل (لأَنَّه البحث یقع فِی أَنَّهُ ماذا نصنع إذا تعارض العامّ والخاص)، فمن هذا المنطلق أجلّنا تلک البحوث کُلّاً إلی موقعه الخاصّ کالبحث عن حجیه الظُّهُور والتعارض وغیرهما.

إذن، فلا یقع لبس للقارئ الکریم فِی کیفیّه تبویب البحوث والمسائل. إعداد وتقریر: الشَّیْخ محسن الطهرانی عفی عنه.

معنی المطلق/المطلق/دلاله الدلیل/الدلیل الشرعی اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: معنی المطلق/المطلق/دلاله الدلیل/الدلیل الشرعی اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

البحث الخامس والعشرون من بحوث دلالات الدَّلِیل الشَّرْعِیّ اللَّفظیّ هو بحث دلاله المطلق وهو البحث الأخیر من هذه السِّلْسِلَه من بحوث الدلالات، بعد ذلک إن شاء الله ننتقل إلی دلالات دلیل الشَّرْعِیّ غیر اللَّفظیّ. وتوجد فِی هذا البحث جهتان لا بُدَّ من دراستهما:

الجهه الأولی: فِی معنی المطلق، أی: معنی اسم الجنس.

الجهه الثَّانیه: فِی معنی الإِطْلاَق، أی: معنی مُقَدِّمَات الْحِکْمَهِ.

أَمَّا الجهه الأولی فلا إِشْکَال فِی أن أسم الجنس مثل «الماء» و«الإنسان» وغیرهما، مَوْضُوع لمعنی کلیّ هو ماهیَّه «الإنسان»، لکن هذه الْمَاهِیَّه تارهً تُلحظ بصوره مطلقه مِنْ دُونِ أخذ قید زائد وحاله خاصّه، وأخری تلحظ بصوره مقیده کما إذا لوحظت ماهیَّه {البیع} ببیع البالغ، أو لوحظت ماهیَّه «الإنسان» بصوره مقیده هی «الإنسان العالم». فبما أن هذه الْمَاهِیَّه الکلّیّه الَّتی وضع لها اسم الجنس تُلحظ تارهً بهذا الشِّکْل وأخری بذاک الشِّکْل، وقع الکلام بین المحققین فِی أن هذا اللَّفظ هل هو مَوْضُوع للماهیه المطلقه بالخصوص، بحیث یکون الإِطْلاَق عنصراً دخیلًا فِی المعنی الَّذی وضع له لفظ {البیع} أو لفظ «الإنسان. إعداد وتقریر: الشَّیْخ محسن الطهرانی عفی عنه. وعلیه فإن لفظ «البیع مَوْضُوع للبیع المطلق» ومعناه الحقیقی هو البیع الملحوظ مطلقاً، ویترتَّب علیه أَنَّهُ:

ص: ٧٠

أوَّلاً: لفظ {البیع} بنفسه سوف یکون دالاً عَلَیٰ الإِطْلاَق بِالدِّلاَلَهِ الوضعیَّه، ولا نحتاج إلی أی قرینه فِی استفاده الإِطْلاَق؛ لأَنَّ الإِطْلاَق أخذ قیداً فِی المعنی الْمَوْضُوع له.

وثانیـاً: أن اسـتعمال اللَّفـظ فِی المقیِّد سوف یكون اسـتعمالاً مَجَازِیّاً؛ لأنَّ لفظ {البیع} مَوْضُوع للبیع المطلق، فإذا اسـتعمل فِی بیع مقیَّد وخاص كبیع البالغ أو بیع العقدی فَسَوْفَ یكون هذا الاستعمال مَجَازِیّاً؛ لأَنَّهُ لم یستعمل فِی معناه الْمَوْضُوع له.

أم أن اسـم الجنس لَیْسَ مَوْضُوعـاً للمـاهیه المطلقـه بـل هی موضـوعه للمـاهیه ذاتهـا مِنْ دُونِ أخـذ أی شـیء آخر معه، لا ـ أخذ الإِطْلَاق ولا أخذ التَّقْیید. إذن یترتَّب علیه أَمْرَانِ:

أوَّلاً: سوف لا ـ یكون اللَّفـظ (= اسم الجنس) دالاًّ بـدلالته الوضـعیَّه عَلَیٰ الإِطْلَاق؛ لأَنَّ الإِطْلَاق خارج عن المعنی الْمَوْضُوع له – كما قلنا – وإنَّما یَدُلّ اللَّفظ بـدلالته الوضـعیَّه عَلَیٰ ذات الْمَاهِیَّه. أَمَّا إذا أردنا أن نسـتفید الإِطْلَاق فلا بُدَّ من قرینه عامه تَدُلّ علیه وهی قرینه الحِكْمَه الَّتی سوف یأتی الحدیث عنه إن شاء اللّٰه تعالی.

وثانیاً: سوف یكون استعمال هذا اللَّفظ فِی المقیِّد استعمالاً حقیقیّاً ولا یكون مَجَازِیّاً؛ لأَنَّ اللَّفظ وضع لذات الْمَاهِیَّه وذات الْمَاهِیَّه محفوظه وموجوده.

هـذا هو الخلاف الواقع بینهم، وحینئِذٍ لا ـ بُدَّ من تحقیق المطلب، وقبـل التَّحْقِیق لكی یَتَّضِح المقصود أكـثر فـأكثر من الْمَاهِیَّه المطلقه والمقصود من ذات الْمَاهِیَّه عاده یـذكر الأُصُولِیُّونَ مقـدّمهً یشـرحون فیها أنحاء تصوّر الْمَاهِیَّه ولحاظها لكی یوضـح فِی ضوئه أن اسم الجنس وُضع لأی نحو من هذه الأنحاء من الْمَاهِیَّه.

مقدّمه تمهیدیه

ونتخـذ ماهیَّه «الإنسان» بالقیاس إلی صـفه «العلم» مثالاً نشـرح الحال فِی هـذه المقدّمه، فنقول: إن هذه الْمَاهِیَّه تارهً نتتبع وجودَها فِی الخارج وأخری نتتبّع وجوها فِی الـذِّهْن. فإذا أردنا أن نلاحظ وجودها فِی الخارج فَسَوْفَ نری أن لهذه الْمَاهِیَّه خارجاً نحوان من الوجود لا ـ أكثر. فهنـاك فِی الخـارج «إنسـان مع العلم» أی: الإنسان العالم، وهناك فِی الخارج «إنسان بلا علم»، أی: الإنسان اللاعالم. ولا یوجد شق ثالث فِی الخارج لماهیه الإنسان، بحیث یكون هناك إنسان لا هو واجد لصـفه العلم ولا هو فاقد لها؛ لأَنَّ الوجدان والفقدان نقیضان ولا یرتفع النقیضان.

أَمَّا مفهوم الإنسان الجامع بين الإنسان الواجد للعلم والإنسان الفاقد للعلم فهو غير موجود فِى الخارج بوجودٍ مستقلّ عن هذين، وإنّما هو موجود فِى ضمن هذين، ومن هذا المنطلق يكون جامعاً بينهما، وإلا ـ لما أمكنه أن يكون جامعاً بينهما؛ لأَنَّهُ إن كان قسماً ثالثاً فِى عرضهما لكان قسيماً لهما والقسيم لا يكون جامعاً لقسيمه بل المقسم هو الجامع للأقسام، اللهم إلَّا إذا كان شىء قسيماً فِى وعاء وعالم، ومقسماً فِى عالم آخر، كما يأتى توضيحه إن شاء الله تعالى.

أَمَّا إذا اجتزنا عالم الخارج إلى عالم الذِّهْن فنجد وعاءين أحدهما وعاء المعقولات الأوليه وثانيهما الَّذى هو فِى مرحله مُتأَخِّرَه عن الوعاء الأوّل هو وعاء المعقولات الثانويه.

أَمَّا وعاء المعقولات الأوليه: يعنى ذاك الوعاء من الذِّهْن الَّذى يلتقط ويصوّر فيه الذِّهْن الْمَفَاهِيم من الخارج مباشره. ونجد فِى هذا الظرف والوعاء أن للماهيه فِى هذا الوعاء ثلاثه أنحاء وحصص من الوجود الذهنى، وكل واحد من هذه الأنحاء يشكّل صورةً ذهنيه تختلف عن الصورتين الأخريين:

تارةً يلحظ الذِّهْن ماهيَّه الإنسان مع وجود صفه العلم، أى: الْمَاهِيَّه بشرط شىء.وأخرى يلحظ ماهيَّه الإنسان بلا صفه العلم، أى: الْمَاهِيَّه بشرط لا.وثالثه يلحظ الْمَاهِيَّه لا بشرط وهو مفهوم «الإنسان». ومفهوم الإنسان لَيْسَ جامعاً بين المفهومين الأولين؛ لأَنَّهُ صوره ذهنيه مستقلّه عنهما (=موجود ذهنى فِى عرضهما)، فهو قسيم لهما، وإذا كان قسيماً لهما فلا يمكن أن يكون هذا الْمَفْهُوم الثَّالث موجوداً فِى وعاء المعقولات الأوليه (الَّتى نتكلّم عنها الآنَ، لا وعاء المعقولات الثانويه)، ويستحيل أن يكون القسيم جامعاً لقسيمه.

بينما تقدّم قبل قليل (عندما كُنَّا نتكلّم عن الوجود الخارجىّ للماهيه) أنَّ للماهيه وجودان فِى الخارج، ومفهوم «العالم» أو مفهوم «الإنسان» جامع بين هذين الوجودين الخارجيين. وهذا الْمَفْهُوم (=الإنسان) نفسه الَّذى أصبح جامعاً بين وجودين خارجيين للماهيه بات قسيماً للمفهومين الآخرين فِى وعاء المعقولات الأوليه. فلا يمكن أن يكون جامعاً لقسيميه متزامناً مع كونه جامعاً بين وجودين خارجيين للماهيه؛ لاختلاف العالَم والوعاء. أى: لطالما أَنَّهُ فِى عالَمه ووعائه قسيم لمفهومين آخرين فلا يمكن أن يكون جامعاً بينهما، لٰكِنَّهُ فِى الخارج (=فِى غير عالَمه) لَيْسَ قسيماً للوجودين الخارجيين (لأَنَّهُ لا ـ يوجد عندنا فِى الخارج «إنسان» لا هو «عالم» ولا هو «لا عالم») وبالتَّالى يمكن أن يكون جامعاً بين ذينك الوجودين الخارجيين.

هـذه الْمَفَـاهِيم الثَّلاـثه هی المعقولاـت الأوليه وكل واحـد منها بخصوصـيته يباين الآخر، وإذا دقَّقنا النَّظَر وقارنّا بين نحوى وجود الخـارجىّ للمـاهيه والأنحـاء الثَّلاـثه للوجـود الْمَـاهِيَّه الـذهنى، نجـد أن كلاًّـ من الوجـودين الخـارجيين للمـاهيه يتميز من الآـخر بخصوصـيه خارجيّه. فعلى سبيل المثال إن «الإنسان العالم» فِی الخارج يتميز بخصوصـيه خارجيّه وهی عباره عن «وجـدانه لصـفه العلم» كمـا أن «الإنسـان اللاعـالم» خارجاً (وَالَّذِی هو نحو آخر للوجود الخارجىّ للماهيه) يتميز بخصوصـيه خارجيّه أخرى وهی أَنَّهُ «فاقد لصفه العلم» خارجاً. وهاتان الخصوصيتان الخارجيتان للوجودين الخارجيين تُسمَّيانِ بالقيود الأوليه، أی: القيود الَّتی هی قيود للخارج مباشرةً (=قيود الخارج).

أَمَّا إذا تناولنا الوجودات الـذِّهْنِيَّه الثَّلاثه للماهيه فنجـد أن كل واحد منها يتميز من الآخرين بخصوصـيه لَكِنَّهَا ليست خارجيّه، بل هی ذهنيه. إعـداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانی عفی عنه. مثلاًـ إن صوره الْمَـاهِيَّه بشـیء شـیء تتميز بوجود صوره للعلم (أی: خُصُوصِـيَّه ذهنيه) فِی هذه الصُّورَه من الْمَاهِيَّه، لا أَنَّهُ يوجد العلم نفسه. كما أَنَّهُ توجد صوره لعدم العلم فِی «لحاظ الْمَاهِيَّه بشرط لاـ» إلى جـانب تصوير الْمَـاهِيَّه وتصوّرهـا. وفی التَّصْوِير الثَّالث (فِی لحـاظ الْمَـاهِيَّه لا بشـرط) يوجـد تصوير ولحاظ للماهيه إلى جانب عدم لحاظ شیء آخر (أی: عدم لحاظ صفه العلم، وعدم لحاظ عدم صفه العلم).

هـذه الخُصُوصِـيّات الـذِّهْنِيَّه الَّتی هی ميزات للوجودات الـذِّهْنِيَّه الثَّلاـثه تُسـمَّى بالقيود الثانويه؛ لأَنَّهَا ليست قيوداً للخارج بل هی قيود للشـیء الَّذی انتزعه الـذِّهْن من الخـارج. أی: قيود للمعقولاـت الأـوليه الَّتی انتُزِعَتْ من الخـارج. بينمـا تلـك القيود الأـوليه انتزعت من الخـارج مباشـره، ومن هنـا سـميت بالقيود الأوليه. فالمعقولات الثانويه قيودٌ لمفاهيمَ انتزعت من الخارج وليست قيوداً للخارج مباشره.

ص: ٧٣

وَالْحَاصِلُ أَنَّ لدينا قيدان أوليّان وهما وجود العلم خارجاً وعدم وجود العلم خارجاً، وعندنا ثلاثه قيود ثانويه عباره عن:

١- لحاظ وجود العلم.

٢- لحاظ عدم وجود العلم.

٣- عدم لحاظ شیء.

فالقيود الأولیه الَّتی تجعل الوجودات الخارجیه للماهیه متقابلهً، هذه خُصُوصِیّات خارجیّه من شؤون عالم الخارج، أَمَّا القيود الثانویه الَّتی تجعل المعقولات الأولیه متقابله فيما بينها، هی خُصُوصِیّات ذهنیه من شؤون عالم الذِّهْن ومن شؤون اللِّحَاظ وشؤون الصُّورَه الذِّهْنِيَّه للماهیه.

ومن هذا المنطلق حينما نقارن بين القيود الأولیه والقيود الثانویه نجد أن القيد الثانوی الَّذی كان يميِّز الصُّورَه الأولی (وهی صوره الْمَاهِيَّه بشرط شیء) من الصور الثَّلاث للماهیه فِی الذِّهْن، هو لحاظ العلم وتصوره وليس العلم نفسه. هذا القيد الثانوی الَّذی يميِّز هذه الصُّورَه مرآهٌ لقيدٍ أوّلیّ، أی: إن لحاظ العلم يعكس وجود العلم خارجاً. فالقيد الثانوی للحاظ الْمَاهِيَّه بشرط شیء مرآه للقيد الأولی الَّذی كان قيداً للوجود الخارجیّ الأوّل للماهیه وهو وجود الإنسان العالم.

وكذلك القيد الثانوی الَّذی كان يميز الصُّورَه الثَّانِيه من الصور الثَّلاث (أی: صوره الإنسان بشرط لا، بشرط عدم العلم) بلحاظ عدم العلم مرآه لعدم وجود صفه العلم فِی الخارج.

أَمَّا القيد الثانوی فِی الصُّورَه الثَّالثه فهو عباره عن عدم كلا اللحاظين، ولكن حَيْث أَنَّ عدم اللِّحَاظ لَيْسَ مرآهً لشیء ولا يعكس شيئاً، يَتَعَيَّنُ أن يكون المرئی والملحوظ فِی الصُّورَه الثَّالثه (فِی لحاظ الْمَاهِيَّه لا بشرط) هو ذات الْمَاهِيَّه وليس شيئاً آخر؛ لأَنَّ هذا التَّصْوِير الثَّالث له قيد لكن قيده «عدم اللِّحَاظ» و«عدم اللِّحَاظ» لا يُرى للإنسان شيئاً؛ إِذْ أَنَّ معنى «عدم اللِّحَاظ» هو عدم التَّصْوِير (طبعاً إن «ذات الْمَاهِيَّه» فِی الخارج لا يوجد إلاَّ فِی ضمن الْمَاهِيَّه بشرط شیء أو الْمَاهِيَّه بشرط لا، ولا يمكن تحقّق «الإنسان» خارجاً «لا مع العلم» و«لا مِنْ دُونِ العلم»).

إذن النَّحو الثَّالث من الوجود الـذهنى للمـاهيه يشـكّل جامعـاً بين نحوى الوجود الخارجىّ للماهيه. وللبحث تتمه تأتى إن شاء اللّٰه فِى يوم السبت. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه. ۱۴۱۳ كلمه.

معنى المطلق/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: معنى المطلق/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

قلنا فِى البحث الماضـى إن الْمَاهِيَّه إذا لوحظت فِى الـذِّهْن وتُصورت فِى الـذِّهْن فهناك ثلاثه أنحاء من هـذا التَّصَوُّر الذهنى عن الْمَاهِيَّه، رغم أن هذه الْمَاهِيَّه نفسها إذا لاحظنا وجودها فِى الخارج لَيْسَ لها أكثر من وجودين خارجيين:

۱- وجود الْمَاهِيَّه المتّصفه بالقيد والواجده للقيد.

۲- وجود الْمَاهِيَّه الفاقده للقيد.

ولكن توجد فِى الذِّهْن ثلاث صور ذهنيه وثلاثه أنحاء من لحاظ الْمَاهِيَّه:

۱- لحاظ الْمَاهِيَّه بشرط شىء، مثل لحاظ ماهيّه الإنسان بشرط العلم (= الإنسان العالم).

۲- لحاظ الْمَاهِيَّه بشرط لا، كلحاظ ماهيّه الإنسان بشرط عدم العلم (= الإنسان اللّاعالم).

۳- لحاظ الْمَاهِيَّه لا بشرط، مثل لحاظ ماهيّه الإنسان مِنْ دُونِ كلا اللحاظين السابقين.

وقلنا أيضاً: إن لحاظ الْمَاهِيَّه بشـرط شـىء يُرى وجوداً خارجياً للماهيَّه (وهو الوجود الخارجىّ للماهيَّهِ الواجـد للقيد وهو الإنسان العـالم)، كما أن لحاظ الْمَاهِيَّه بشـرط لا أيضاً يُرى وجوداً خارجيّاً للماهيَّهِ (وهو الإنسان الفاقـد للعلم، الإنسان اللاعالم وَالَّذِى هو موجود فِى الخارج أيضاً). أَمَّا اللِّحَاظ الثَّالث فقـد تقـدّم أن ميزته عدم اللحاظين السابقين، و«عدم اللِّحَاظ» لَيْسَ لحاظاً، والعدمُ لا يُرى شيئاً؛ فإن اللِّحَاظ هو تصوّر والتصوّر يُرى شيئاً، ولكن «عدم اللِّحَاظ» عدمٌ للتصوّر وعدم التَّصَوُّر لا يُرى شيئاً.

ص: ۷۵

إذن، لا يَرى الإنسانُ فِى اللِّحَاظ الثَّالث إلاَّ ذات الْمَاهِيَّه؛ لأَنَّ المقطع الأخير (وهو اللابشرط) لا يُرى شيئاً، بل يبقى لحاظُ الْمَاهِيَّه. فبالتالى يكون المرئى والملحوظ فِى هذا اللِّحَاظ الثَّالث هو ذات الْمَاهِيَّه، وذات الْمَاهِيَّه محفوظه فِى المطلق كما أَنَّهَا موجوده فِى الْمُقَيَّد أيضـاً. ومن هنـا تكون «ذات الْمَـاهِيَّه» جـامعةً لهمـا. فيمكن القول بأن الملحوظ فِى اللِّحَاظ الثَّالث جامع بين الملحوظ فِى الرؤيتين الأولى والثانيه. نعم، إذا نظرنا إلى هذه الرُّؤْيَه الثَّالثه بوصفها رؤيةً ولحاظاً فَسَوْفَ تكون رؤيه ثالثه وراء الرؤيتين الأوليين ومستقلّه عنهما. هذا بِالنِّسْبَهِ إلى وعاء المعقولات الأوليه.

أَمَّا وعاء المعقولات الثانويه فلا يلتفت الذِّهْن فيه إلى الخارج حتّى ينتزع منه مفاهيمَ مُعَيَّنَه، بل يلتفت إلى وعاء المعقولات الأوليه (الَّتى سبق وأن انتزعها من الخارج) فينتزع منها بعض الْمَفَاهِيم. وهذا الَّذى ينتزعه الذِّهْن يُسمى بالمعقول الثانوى.

إذن، عرفنا أن الذِّهْن انتزع من الخارج ثلاثه مفاهيم:

١- مفهوم الْمَاهِيَّه بشرط شىء.

٢- مفهوم الْمَاهِيَّه بشرط لا.

٣ مفهوم الْمَاهِيَّه لا بشرط.

الآنَ يلقى الذِّهْنُ نظرةً أخرى إلى هذه اللحاظات الثَّلاثه فينتزع منها مفهوماً اسمه «لحاظ الْمَاهِيَّه» وهذا هو «اللابشرط الْمَقْسَمِىّ» الجامع بين «البشرط شىء» و«البشرط لا» و«اللابشرط الْقِسْمِىّ».

إلى هنا اتَّضَحَ أن لدينا نحوين من الوجود الخارجىّ للماهيَّهِ، ولدينا أيضاً ثلاثه أنحاء من لحاظ الْمَاهِيَّه وتصورها مأخوذه من الخارج مباشره وتُسمى بالمعقولات الأوليه، ولدينا مفهوماً آخر أعمّ انتزع من هذه اللحاظات الثَّلاثه وهو مفهوم «لحاظ الْمَاهِيَّه» الَّذى سمّيناه بـ«اللابشرط الْمَقْسَمِىّ».

هناك كلام لِلسَّيِّد الأستاذ الخوئىّ رحمه الله بِالنِّسْبَهِ إلى «اللابشرط الْقِسْمِىّ» يقول فيه: إن تركيبه هذه الصُّورَه الذِّهْنِيَّه الثَّالثه الَّتى نسميها بـ«اللابشرط الْقِسْمِىّ» ليست عباره عن «لحاظ الْمَاهِيَّه» مع «عدم لحاظ لا وجود القيد ولا فقدان القيد»؛ لأَنَّهُ لا يكفى فيه هذا المقدار، بل لا بُدَّ فِى هذا اللِّحَاظ الثَّالث من أن يُلحظ عدم القيد. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه. أى: أن تُلحظ الطَّبِيعَه ويُلحظ معها «عدم دخل القيد، لا دخل وجود القيد ولا دخل فقدان القيد» (أى: يُلحظ عدم دخل القيد وجوداً وعدماً)، لا أَنَّهُ «لا يُلحظ دخل وجود القيد» و«لا يلحظ دخل عدم القيد». فلا بُدَّ من لحاظ عدم دخل القيد وجوداً وعدماً لكى يكون اللِّحَاظ من القسم الثَّالِث((١)) و((٢)).

ص: ٧٦

١- (١) - الفياض، محاضرات فِى علم الأصول (تقريراً لِلسَّيِّد الخوئىّ): ج٥، ص٣٦٢ وما بعدها.
٢- (٢) - فكأنه يقال: إن الْمَاهِيَّه إذا لوحظت ولوحظ معها عدمُ دخل القيد (أى: لوحظ السريان والإطلاق مِن قِبَلِ الْمُتِكَلِّم) فحينئذٍ يَتِّمّ الإِطْلاَق (أى: يسرى الحكم إلى جميع الأفراد)، فهو لاحظ الطَّبِيعَه ولاحظ معها السريان (الإِطْلاَق). أَمَّا إذا لاحظ الطَّبِيعَه ولم يلحظ السريان - كما لم يلحظ التَّقْيِيد أيضاً - فَيَكُونُ من الطَّبِيعَه المهمله وهى لا تصلح لأَنْ تَكُونَ مَوْضُوعاً للحكم؛ لأَنَّ الإهمال مستحيل فِى مقام الثُّبوت. طبعاً هناك خلاف بين الْمَشْهُور وبين سَيِّدنَا الأُسْتَاذ الشَّهِيد رحمه الله حيث ذهب الأخير إلى أن الإِطْلاَق «ذاتىّ» بينما قال الْمَشْهُور بأن الإِطْلاَق «لحاظىّ»، أى: لا بُدَّ وأن يُلحظ الإِطْلاَق وعدم دخل القيد مضافاً إلى لحاظ ذات الطَّبِيعَه، وسيأتى توضيحه إن شاء الله تعالى.

مناقشه كلام السَّيِّد الأسْتَاذ الْخُوئِيّ رحمه الله: لا يمكن مساعده هذا الكلام، وذلك لأَنَّنَا نتساءل عمَّا يترتَّب عَلَى «اللابديه» فِي قولكم «لا بُدَّ من لحاظ عدم دخل القيد وجوداً وعدماً»، فهل يُشترط فِي ترتّب الحكم عَلَى الْمَاهِيَّه أن تُلحظ الْمَاهِيَّه ويُلحظ معها عدم دخل القيد؟ مثلًا: إذا قال المولى: «يحرم قتل الإنسان»، فلكى يترتَّب هذا الحكم (= حرمه القتل) عَلَى ماهيَّه الإنسان، بصوره مطلقه ويسرى إلى جميع أفراد الإنسان، لا بُدَّ من أن يُلحظ عدم دخل قيد العلم مثلًا، عدم دخل قيد العداله وعدم دخل قيد الفقر مثلًا أو أى قيد آخر.

إن كان هذا هو المقصود، فيرد عليه أوَّلاً وثانياً:

أَمَّا أوَّلاً ـ فَلأَنَّ كلامنا هنا (فِي المقدّمه التمهيديه) فِي نقطه أخرى؛ وهى شرح أنحاء تصوّر الْمَاهِيَّه (أى: اعتبارات الْمَاهِيَّه) فِي نفسها وفى أقسام النظر التَّصوُّرىّ الواقع عَلَى الْمَاهِيَّه. وليس الكلام فِي كيفيَّه ترتّب الحكم عَلَى الْمَاهِيَّه (أى: بِغَضِّ النَّظَرِ عن أَنَّهُ أىّ حكم يترتَّب عَلَى الْمَاهِيَّه).

وأَمَّا ثانياً إذا سلمنا بأننا نريد أن نرى ما هو دخيل فِي ترتّب الحكم عَلَى الْمَاهِيَّه، لكن مع ذلك نَقُول: لا حاجه لـ«اشتراط عدم دخل القيد» فِي ترتّب الحكم عَلَى الْمَاهِيَّه، سواء لاحظ الْمَاهِيَّة ولاحظ عدم دخل القيد، أم لاحظ الْمَاهِيَّه ولم يلحظ معها شىء أصلًا؛ لأَنَّ النَّتِيجَه نفسها الَّتى تتمخض عن «لحاظ عدم دخل القيد» تؤخذ وتُستنتج من «عدم اللِّحَاظ»؛ لأَنَّ الطَّبِيعَه - كما قلنا - فِي نفسها صادقه عَلَى تمام أفرادها، فلا حاجه إلى أن يُلحظ عدم دخل القيد. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه. أى: ذات الطَّبِيعَه المهمله أيضاً فِي قوّه المطلقه. ما إن لوحظت الطَّبِيعَهُ مِنْ دُونِ لحاظ شىء معها حتّى يَتِمّ الإِطْلاَق ويسرى الحكم إلى جميع الأفراد والمصاديق، بلا حاجه إلى هذا الشَّرْط (لحاظ عدم دخل القيد) الَّذى اشترطتموه.

إذن، يقول السّيّد الأستاذ الخوئی رحمه الله: إِنَّمَا نجعل عالم الإثبات دَلِيلًا عَلَىٰ عَالَمِ الثُّبُوتِ بشرط أن يكون عالم الإثبات كاشفاً عن عَالَمِ الثُّبُوتِ الَّذی هو لحاظ الطَّبِيعَه مع لحاظ عدم دخل القيد. هذا الَّذی يجب أن يكشف الإثبات عنه لكی يَتُمّ الإِطْلَاقُ. ونجيب عنه بِأَنَّهُ لَيْسَ من الضروری أن يكون الْمُتِكَلِّم ثبوتاً لاحظ الطَّبِيعَهَ ولاحظ معها عدم دخل القيد، بل يكفی أن يكون قد لاحظ الطَّبِيعَه ولم يلحظ معها شيئاً. وللبحث تتمه تأتی إن شاء اللّه غداً. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانی عفی عنه.

معنى المطلق/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: معنى المطلق/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

كُنَّا نناقش ما أفاده السَّيِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِیّ رحمه الله حيث قال: لا يكفی فِی اللابشرط الْقِسْمِیّ مجرّد لحاظ الْمَاهِيَّه مِنْ دُونِ أن يلحظ معها دخلَ القيد، بل يشترط فيه أن يُلحظ عدم دخل القيد. قلنا: إِنَّه ماذا تقصدون من هذا الاشتراط؟

١- الشق الأوّل: هل هذا شرط فِی ثبوت الحكم عَلَىٰ الْمَاهِيَّه أو هو شرط فِی تصوّر الْمَاهِيَّه بما هی هی فِی نفسها وبقطع النَّظَر عن ترتّب الحكم عَلَىٰ الْمَاهِيَّه، بحيث إذا لم يلحظ «عدم دخل القيد» لا يثبت الحكم عَلَىٰ الْمَاهِيَّه. مثلاً لو قال: «يحرم قتل الإنسان» فهل أن الحكم (وهو حرمه القتل) لا يترتَّب عَلَىٰ الْمَاهِيَّه ولا يثبت عَلَىٰ ماهيَّه الإنسان إلَّا إذا كان الْمُتِكَلِّم قد لاحظ ماهيَّه الإنسان إلى جانب لحاظه عدم دخل أی قيدٍ. إذا كان هذا هو المقصود فيرد عليه:

أوَّلًا: أن هذا أجنبی عن محلّ الكلام؛ لأَنَّ الحديث دائر حول تصورات الْمَاهِيَّه فِی نفسها وبما هی هیَ وبمعزل عن ترتّب الحكم عليها. أَمَّا أَنَّهُ ماذا يشترط فِی الْمَاهِيَّه لكی يترتَّب الحكم عليها وماذا لا يشترط فهذا خارج عن محلّ بحثنا؛ إذ أَنَّنَا نريد أن نرى كيفيَّه تصوّر الْمَاهِيَّه بما هی هیَ (أی: نريد أن نعرف أنحاء الْمَاهِيَّه وكم لها من الوجودات الذِّهْنِيَّه؟)، ولسنا بصدد دراسه أَنَّهُ إذا أريد إثبات حكم عَلَىٰ الْمَاهِيَّه فكيف يترتَّب هذا الحكم عَلَىٰ الْمَاهِيَّه، وما هو الطَّرِيق؟

ص: ٧٨

وثانياً: لنفترض أن كلامنا فِی «ما هو دخيل فِی ترتّب الحكم عَلَىٰ الْمَاهِيَّه وما هو غير دخيل فيه» مع ذلك لا مبرِّر لهذا الشَّرْط (القائل باشتراط لحاظ عدم دخل القيد فِی اللابشرط الْمَقْسَمِیّ)؛ لأَنَّ الأثر المتوخی والمطلوب من هذا العنصر الَّذی ذكرتموه (وهو لحاظ عدم دخل القيد) لكی يثبت الحكم عَلَىٰ الْمَاهِيَّه (ويكون مَوْضُوع الحكم عباره عن ماهيَّه الإنسان مطلقاً) حتّى يسرى الحكم إلى تمام أفراد الإنسان يحرم قتل الإنسان الجاهل، ويحرم قتل الإنسان العالم، وكذلك يحرم قتل باقی أفراد الإنسان من الإنسان العادل والفاسق و...

نقول: هذه الغايه وَالنَّتِيجَه (= حتّى يسری إلى تمام الأفراد) تحصل مِنْ دُونِ اشتراط لحاظ عدم دخل القيد؛ فَإِنَّ سريان الحكم إلى تمام الأفراد لَيْسَ مَنُوطاً وَمَشْرُوطاً بأن يُلحظ عدم دخل القيد، بل يكفی أن لا يُلحظ دخلُ القيد، ولا يحتاج إلى «لحاظ عدم دخل القيد».

وَبِعِبَارَهٍ أَخْرَى: إن الإِطْلَاق (= سريان الحكم إلى كل أفراده) الَّذى تريدون استفادته إِنَّمَا هو من نتائج عدم دخل القيد وليس من نتائـج لحاظ عدم دخل القيد. أى: «نفس عدم دخل القيد» ينتج أن يسـرى الحكم إلى كل الأفراد وليس لحاظ ورؤيه عدم دخل القيد.

٢- الشق الثَّانِى: وأمّا إذا كان مقصودكم أن «لحاظ عدم دخل القيد» شـرط فِى تصوّر الْمَاهِيَّه بما هى هىَ فِى نفسـها وبقطع النَّظَر عن ثبوت الحكم عليها أو عـدم ثبوت الحكم عليها وترتب الحكم عليها. أى: تريـدون أن تقولوا: إن الْمَاهِيَّه إذا لوحظت ولوحظ معها عدم دخل القيد، حينئذٍ تكون هذه الْمَاهِيَّه متميزه ومتصفه بأنها موجوده فِى الذِّهْن وحدها، فنسألكم: لحاظ عدم قصد القيد الَّذى جعلتموه شرطاً لتصوّر الْمَاهِيَّه، هل المقصود منه «التَّصديق بعدم دخل القيد» أم المقصود منه «تصوّر عدم دخل القيد»؟ فإن كليهمـا لحـاظ، ولكن الأوّل لحاظ تصـديقى لعـدم دخل القيـد وَالثَّانِى لحاظ تصوّرى له. فأى واحـد منهما شـرط فِى اللابشـرط الْقِسْمِىّ؟

ص: ٧٩

إن كـان الأوّل (أى: شـرط تصوّر الْمَاهِيَّه هو التَّصـديق بأنها وحـدها وليس معها شـىء، أى: «التَّصـديق بعـدم دخل القيـد وجوداً وعـدماً» شـرط فِى لحـاظ الْمَاهِيَّه، بحيث أننى إن لم أصـدّق بأن الْمَاهِيَّه وحـدها فلا أكون مصـدّقاً للماهيَّهِ) فهو محال؛ إذ كيف يكون التَّصـديق شـرطاً للتصور والحال أن التَّصـديق متوقّف عَلَىٰ التَّصَوُّر؛ فَإِنَّ الصُّورَه حينما تأتى إلى الـذِّهْن تكون معلومه لدى النَّفس بـالعلم الحضورى (أى: حاضـره لـديها)؛ فـإن علم النَّفس بصورهـا الـذِّهْنِيَّه علم حضورى، كعلم النَّفس بالجوع، فهو لَيْسَ علماً بصوره الجوع فِى النَّفس، وإنَّما هو علم بواقع الجوع.

وإن كان الثَّانِى وهو اللِّحَاظ التَّصوُّرىّ (لحاظ عـدم قصـد القيـد = تصوّر عـدم قصـد القيـد) لا التَّصديق الَّذى هو فِى طول تصوّر الْمَـاهيَّه، فهو أيضـاً غير معقول؛ لأَنَّنَا نتكلّم عن اللابشـرط الْقِسْـمِىّ، وهو عبـاره عن لحـاظ من اللحاظات الثَّلاثه الموجوده لـدى النَّفس عن الْمَاهِيَّه؛ لأَنَّ اللابشـرط الْقِسْمِىّ من المعقولات الأوليه كما تقدّم فِى المقدّمه، والمعقولات الأوليه هى الأُمُور المنتزعه من الخـارج مباشـره. إعـداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه. فـالملحوظ فِى هـذا اللِّحَـاظ اللابشـرط الْقِسْـمِىّ هو ذات الْمَـاهيَّه، ومن هنا قلنا إن الملحوظ فِى اللابشـرط الْقِسْـمِىّ جامعٌ بين لحاظَىْ «بشـرط شـىء» و«بشـرط لا»، وإن كان اللِّحَاظ مباينـاً لهما. فعلى كل تقدير لا يمكن أن نشترط «لحاظ عدم دخل القيد» فِى الْمَاهِيَّه الملحوظه بنحو اللابشـرط الْقِسْمِىّ. وهذا مطلب له آثاره كما سوف نرى فِى البحوث المقبله.

هـذا تمام الكلام فِى هـذه المقدّمه التمهيديه حول اعتبارات الْمَاهِيَّه وأقسام تصوّرها ولحاظها فِى الذِّهْن. والآن ندخل فِى صـلب الْمَوْضُوع ونقول:

هناك خلاف بين الأُصُولِيِّينَ فِى نقاط ثلاث:

النُّقْطَه الأولى: هى أَنَّهُ بعـد وضوح عدم انطباق الكلّى الطَّبِيعِىّ عَلَىٰ لحاظين من تلك اللحاظات وهما «البشـرط شـىء» و«البشـرط لا» (أى: ليست مـاهيَّه الإنسـان المقيّـده بـالعلم كلّيّاً طبيعيّـاً، كما أن ماهيَّه الإنسان المقيّـده بالجهل - أى: اللاعالم - ليست كلّيّاً طبيعيّاً) وقع الكلام فِى انطباق الكلّى الطَّبِيعِىّ عَلَىٰ اللحاظين الآخرين وهما:

١- الْمَاهِيَّه الملحوظه بنحو اللابشرط الْقِسْمِىّ.

٢- الْمَاهِيَّه الملحوظه بنحو اللابشرط الْمَقْسَمِىّ.

أو أَنَّهُ ينطبق عَلَىٰ ما يُعَبَّر عنه بالماهيه المهمله؟

النُّقْطَه الثَّانيه: فِى معرفه الْمَاهِيَّه المهمله من أَنَّها تلك الْمَاهِيَّه الملحوظه بنحو اللابشرط الْقِسْمِىّ أم غيرها؟

النُّقْطَه الثَّالثه: فِى معرفه أن أسماء الأجناس موضوعه لأى واحد من هذه الأنحاء؟

أَمَّا النُّقْطَه الأولى: فَالصَّحِيحُ أن الكلّى الطَّبِيعِىّ هو نفس الْمَاهِيَّه الملحوظه بنحو اللابشرط الْقِسْمِىّ وذات المرئى الملحوظ بنحو اللابشرط الْقِسْمِىّ، مِنْ دُونِ دخل اللِّحَاظ والرؤيه. ولطالما أن هذا هو معنى الكلّى الطَّبِيعِىّ فالكلى الطَّبِيعِىّ من المعقولات الأوليه المنتزعه من الخارج مباشرهً. وقد قلنا فِى المقدّمه التمهيديه إن الملحوظ بلحاظ اللابشرط الْقِسْمِىّ جامع بين الملحوظ بشرط شىء والملحوظ بشرط لا (أى: جامع بين الوجودين الخارجيين للماهيَّهِ).

وهذا بخلاف ما لو بنينا عَلَىٰ ما ذهب إليه السَّيِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِىّ رحمه الله وَالَّذِى ناقشناه اليوم وبالأمس، حيث قلنا يترتَّب عَلَىٰ هذا الخلاف بعض الآثار، وهذا من تلك الآثار؛ إذ بناء عَلَىٰ كلامه رحمه الله فَسَوْفَ يكون الملحوظ باللحاظ اللابشرط الْقِسْمِىّ شيئاً غير الكلّى الطَّبِيعِىّ؛ لأَنَّ الملحوظ باللحاظ اللابشرط الْقِسْمِىّ يصبح - وَفقاً لهذا المبنى - مقيَّداً بالقيد (وهو لحاظ عدم دخل القيد). واللحاظ يعنى التَّصَوُّر والرؤيه، فهو أمر ذهنى. إذن، الملحوظ بلحاظ اللابشرط الْقِسْمِىّ مقيَّد بقيد ذهنى، والْمُقَيَّد بقيد ذهنى غير موجود فِى الخارج. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه. فلا توجد مشكله بناء عَلَىٰ ما قلناه، أى: لا يكون الملحوظ فِى لحاظ اللابشرط الْقِسْمِىّ مغايراً لِلْكُلِّىِّ الطَّبِيعِىّ؛ لأَنَّ الملحوظ فيه هو الْمَاهِيَّه ذاتها، لا أن يكون مقيّداً بقيد ذهنى (وهو لحاظ عدم دخل القيد المتقدّم ذكره، حتّى لا يكون موجوداً فِى الخارج، حتّى يتغاير مع الكلّى الطَّبِيعِىّ).

ص: ٨١

اعتراض السَّيِّد الأُسْـتَاذ الْخُوئِیّ رحمه الله: حیث وجّه رحمه الله اعتراضـاً عَلَیٰ هـذا الکلام القائـل بـأن الکلّی الطَّبیعِیّ هو الْمَـاهِیَّه عینهـا الملحوظه بنحو اللابشرط الْقِسْمِیّ، حیث یقول: کیف یصحّ هـذا الکلام والکلی الطَّبیعِیّ عبـاره عمَّا یکون صالحاً وقابلا للانطبـاق عَلَیٰ کـل أفراده؟! بینمـا الملحوظ بلحـاظ اللابشرط الْقِسْمِیّ هو المطلق والمنطبق بالفعل عَلَیٰ أفراده. فهنـاک عنصر موجود ومأخوذ فِی اللابشرط الْقِسْمِیّ هـذا العنصر غیر موجود فِی الکلّی الطَّبیعِیّ عباره عن فِعْلِیَّه الانطباق. اللابشرط الْقِسْمِیّ یعنی ما هو منطبق بالفعل علی أفراده. فعلی سبیل المثال عندما نقول: «أَکْرِم الْعَالِمَ» یکون «العالم» مطلقاً، أی: اللابشرط الْقِسْمِیّ، یعنی أَنَّهُ ینطبق بالفعل، لا أَنَّ هناک قابلیهً للانطباق، بینما فِعْلِیَّه الانطباق غیر موجود فِی الکلّی الطَّبیعِیّ. وهذا إِشْکَال ندرسه غداً إن شاء الله تعالی وتجدونه فِی أجود التقریرات((۱)). إعداد وتقریر: الشَّیْخ محسن الطهرانی عفی عنه. ۱۱۸۵ کلمه.

معنی المطلق/المطلق/دلاله الدلیل/الدلیل الشرعی اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: معنی المطلق/المطلق/دلاله الدلیل/الدلیل الشرعی اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

قلنا إن السَّیِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِیّ رحمه الله اعترض عَلَیٰ القول بأن الکلّی الطَّبیعِیّ هو نفس الْمَاهِیَّه الملحوظه بنحو اللابشرط الْقِسْمِیّ حیث قال: إن الکلّی الطَّبیعِیّ هو غیر الْمَاهِیَّه الملحوظه بلحاظ اللابشرط الْقِسْمِیّ؛ وذلک لأَنَّ الکلّی الطَّبیعِیّ هو ما یکون صالحاً وقابلًا للانطباق عَلَیٰ کل الأفراد، بینما الملحوظ بلحاظ اللابشرط الْقِسْمِیّ هو ما یکون بالفعل منطبقاً عَلَیٰ تمام الأفراد وفانیاً فیها؛ فَإِنَّ الملحوظ بلحاظ اللابشرط الْقِسْمِیّ هو المطلق (الَّذی یدور حدیثنا حوله) وهو منطبق بالفعل عَلَیٰ کل الأفراد وشامل لها، لا أَنَّهُ فیه قوّه وقابلیه الانطباق عَلَیٰ الأفراد. فکیف یکون أحدهما عین الآخر؟!

۱- (۱) - الخوئی، أجود التقریرات (تقریراً للنَّائینی): فِی هامش ص۵۲۳.

جواب الاعتراض: ولکن هـذا الاعتراض غیر وارد فِی رأینـا؛ لأَنَّنا نتساءل عن المراد من «الفعلیّه» فِی قوله، فهل أن المقصود منها هـو أن اللابشرط الْقِسْمِیّ تُری الأفرادَ بمـا هی أفراد وبمـا لهـا من خُصُوصِیّات فردیه وتعکسهـا (ولـو إراءه إجمـالیه وانعکاساً ضعیفاً)؟ فهذا غیر صحیح؛ لأَنَّ معناه أن یکون حالُ اللابشرط الْقِسْمِیّ حالَ العامّ، کما أن العامّ یُری الأفراد بما هی أفراد کذلک اللابشرط الْقِسْمِیّ الَّذی هو المطلق یُری الأفراد بمـا هی أفراد. أی: قولنـا «أَکْرِمِ الْعَالِمَ» حـاله حـال قولنا «أَکْرِمْ کُلَّ عَالِمٍ»؛ فَإِنَّ الأخیر یُری الأفرادَ - کما قلنا - ولکن «أَکْرِمِ الْعَالِمَ» لا یُری الأفراد وإِنَّما یُری الطَّبِیعَه، والطبیعهُ لا تُری إِلَّا نفسَها ولا تُری أفرادَها ولا تعکس مصادیقَها. إذن، إذا کان هذا هو المقصود فهذا غیر صحیح؛ لأَنَّهُ خلط بین العامّ والمطلق.

وإذا أردتم «بفعلیه الفناء والانطباق» المعنی الآخر وهو أَنَّهُ لو ترتّب وثبت حکم عَلَیٰ هذا الملحوظ بنحو اللابشرط الْقِسْمِیّ لَسَرَی هـذا الحکمُ إلی کـل الأفراد، فهـذا موجود ومتوفر فِی الکلّی الطَّبیعِیّ؛ لأَنَّهُ موجود فِی الخارج بوجود أفراده. فأین تلک «الفعلیّه» الموجوده فِی اللابشرط الْقِسْمِیّ وَالَّتِی هی مفقوده فِی الکلّی الطَّبیعِیّ؟!

إذن، الصَّحِيح كما قلنا بالأمْسِ هو أن الكلّى الطَّبِيعِىّ هو الْمَاهِيَّه عينها الملحوظه بنحو لحاظ اللابشرط الْقِسْمِىّ. والمقصود من الْعَيْنِيَّه بينهما (= هو عين ذاك) هو أَنَّ الكلّى الطَّبِيعِىّ عين الملحوظ باللِّحَاظ اللابشرط الْقِسْمِىّ، مِنْ دُونِ أخذ اللِّحَاظ فِى البين. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه. أى: أن الكلّى الطَّبِيعِىّ هو عين الْمَاهِيَّه اللابشرط الْقِسْمِىّ، لكن لا بحدّها؛ لأَنَّ حدّها لَيْسَ داخلًا (حدها هو عدم لحاظ شىء)، وإنَّما المحدود بهذا الحدّ هو عين الكلّى الطَّبِيعِىّ.

ص: ٨٣

إذن، هـذه المنـاقشه مِن قِبَلِ السَّيِّد الأسْتَاذ الْخُوئِيّ رحمه الله غير وارده، ولعلّها نشأت من الخلط بين اللِّحَاظ والملحوظ. أی: أَنَّهُ رحمه الله اعتبر – كما تقـدّم بالأَمْسِ – فِی الْمَاهِيَّه الملحوظه بنحو اللِّحَاظ اللابشـرط الْقِسْمِيّ خُصُوصِيَّةً زائده عَلَی ذات الْمَاهِيَّه وهی «لحاظ عـدم دخل القيـد». ولطالما هو رحمه الله اعتبر هـذه الْخُصُوصِيَّه الزائـده فِی اللابشـرط الْقِسْمِيّ وهو غير موجود فِی الكلّی الطَّبِيعِيّ فكـان من حقه أن يقول: يختلف الكلّی الطَّبِيعِيّ عن الْمَاهِيَّه الملحوظه بنحو اللِّحَاظ اللابشـرط الْقِسْمِيّ، وَالْمَاهِيَّه المقيّده بهـذا القيد الذهنی غير موجوده فِی الخارج ويستحيل أن يكون موجوداً فِی الخارج، بينما الكلّی الطَّبِيعِيّ موجود ضـمن أفراده فِی الخارج، كما أسلفناه بالأَمْسِ.

وهناك قول آخر معاكس لهذا، وهو القول بأن الكلّی الطَّبِيعِيّ هو عين اللابشـرط الْمَقْسَمِيّ، لا الْقِسْمِيّ. وهذا قول الفلاسـفه أو عَلَی الأَقَلّ قول بعضهم كالحكيم السبزواری((١)) بأن الكلّی الطَّبِيعِيّ هو عين الْمَاهِيَّه الملحوظه بنحو اللابشرط الْمَقْسَمِيّ.

هـذا الكلام أيضاً مِمَّا لا يمكن المساعـده عليه وذلك لأَنَّنَا ذكرنا فِی المقـدّمه التمهيديه أن اللابشـرط الْمَقْسَمِيّ من المعقولات الثانويه وليس من المعقولات الأوليه، بينما الكلّی الطَّبِيعِيّ من المعقولات الأوليه، أی: أَنَّهُ مأخوذ ومنتَزَع من الخارج مباشـرةً، كما هـم يقولـون فِی تفسـير الكلّی الطَّبِيعِيّ. إذن هـذا جـامع بيـن المعقولات الأوليه، بينمـا أن الكلّی الطَّبِيعِيّ جامع بين الوجـودات الخارجيه بناء عَلَی تفسيركم لِلْكُلِّيِّ الطَّبِيعِيّ.

إذن، فلا معنی لهـذا الكلام (وهو أن الكلّی الطَّبِيعِيّ هو اللابشـرط الْمَقْسَمِيّ) أبـداً، فكـأنّه حـدث خلط بين المعقولات الأوليه والمعقولات الثانويه، غفله عن أن الكلّی الطَّبِيعِيّ معقول أولی بينما اللابشرط الْمَقْسَمِيّ معقول ثانوی.

ص: ٨٤

١– (١) – السبزواری، شرح المنظومه: ص١٢.

هذا تمام الكلام فِی النُّقْطَه الأولی من النقاط الثَّلاث الَّتی عثرناها بالأمْسِ حیث قلنا: وقع الخلاف بین الأصُولِیّینَ فِی نقاط ثلاث، کانت النُّقْطَه الأولی منها فِی أن الکلّی الطَّبیعِیّ هل هو عین اللابشـرط الْقِسْمِیّ أم هو عین اللابشرط الْمَقْسَمِیّ أم هو شیء ثالث؟ وقد اتَّضَحَ أن الصَّحِیح هو أن الکلّی الطَّبیعِیّ عین اللابشرط الْقِسْمِیّ (بما هو ذات الْمَاهِیَّه لا مع أخذ اللِّحَاظ فیه).

أَمَّا النُّقْطَه الثَّانیه: فکانت عباره عن تحقیق حال الْمَاهِیَّه المهمله أو الطَّبیعَه المهمله، فهل هی اللابشرط الْقِسْمِیّ أو الْمَقْسَمِیّ أو أنَّها شیء ثالث؟

من المعلوم أن الْمَاهِیَّه المهمله مصطلح یُراد به الْمَاهِیَّة الَّتی تَتَوَفَّرُ فیها خاصیتان:

الخاصیه الأولی: أنَّها من المعقولات الأولیه المنتزعه من الخارج.

الخاصیه الثَّانیه: أنَّها ملحوظه ومنظور إلیها بلا إضافه أی شیء إلیها حتّی أن «عدم دخل القید» لا یُضاف إلیها. فهی ملحوظه بذاتها وذاتیاتها، أی: هی من حیث هی، خلافاً للابشرط الْقِسْمِیّ الَّذی کان یوجد فیه قید «عدم وجود اللِّحَاظ» (وَالَّذِی هو الإِطْلَاق)، وهو الکلام نفسه الَّذی یقوله الفلاسفه من أن «الْمَاهِیَّه من حیث هی لیست إلَّا هی».

وحینئذٍ یقع الکلام فِی أن هذه الْمَاهِیَّه الجامعه لهاتین الْخُصُوصِیَّتَیْنِ هل هی اللابشرط الْقِسْمِیّ عینه؟ أم هی اللابشرط الْمَقْسَمِیّ عینه؟ أم هی شیء ثالث؟

یبدو أنهم متفقون عَلَیٰ أنَّها لیست هی اللابشرط الْقِسْمِیّ، ولکنهم بعد هذا الاتفاق اختلفوا فِی ماهیَّه هذه الْمَاهِیَّه المهمله، فذهب الخُراسانیّ((۱)) إلی أنَّها هی الْمَاهِیَّه الملحوظه بنحو اللابشرط الْمَقْسَمِیّ، بینما اعترض علیه تلامذته کالمحقق الإِصْفِهَانِیّ رحمه الله((۲)) وتلمیذه السَّیِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِیّ رحمه الله((۳)) وقالوا: إن الْمَاهِیَّه المهمله أمر آخر غیر اللابشرط الْمَقْسَمِیّ، وقالا فِی اعتراضهما عَلَیٰ الآخوند: إن الْمَاهِیَّه

۱- (۲) - الخُراسانیّ، کفایه الأصول: ج۱، ص۳۷۶.

۲- (۳) - الإصفهانی، نهایه الدِّرایه: ج۲، ص۲۱۳.

۳- (۴) - الخوئی، أجود التقریرات: ج۱، ص۵۲۳-۵۲۵.

تارةً تُؤخذ منظوراً إلى ذاتها وذاتياتها بلا إضافه أى شىء، وحينئذٍ لا يُحكم ولا يصحّ أن يُحكم فِى هذه المرتبه من اللِّحَاظ بأى شىء آخر غير ذاتها وذاتياتها. ذاتها مثل: «الإنسان إنسان» وذاتياتها كالحكم بما هو جنس أو فصل له مثل: «الإنسان حيوان ناطق».

وأخرى تؤخذ الْمَاهِيَّه منظوراً إليها بالقياس إلى أشياء أخرى خارجه عن ذاتها، مثلًا ماهيَّه الإنسان تُلحظ بِالنَّظَرِ إلى صفه «العلم» الخارجه عن ذات الإنسان وذاتياته. وحينئذٍ تارةً تُقيَّد بالعلم فتكون هى الْمَاهِيَّه بشرط شىء، وأخرى تُقيَّد بعدم العلم فتكون الماهيهُ بشرط لا، وثالثه لا تُقيَّد لا بوجود العلم ولا بعدم القيد، وهذا هو اللابشرط الْقِسْمِىّ (المطلق). فاللابشرط الْمَقْسَمِىّ جامع بين الصور الثَّلاث (البشرط شىء وَاللَّابِشَرْطِ، وَاللَّابِشَرْطِ الْقِسْمِىّ) للحاظات الْمَاهِيَّه بالقياس إِلى الأُمُور الخارجه عن الذّات والذاتيات، أَمَّا الْمَاهِيَّه المهمله هى الْمَاهِيَّه مع قصر النَّظَر عَلَىٰ ذات الْمَاهِيَّه وذاتياتها. هذا اعتراض الشَّيْخ الإِصْفِهَانِىّ رحمه الله والسّيّد الأستاذ الخوئى رحمه الله عَلَىٰ صاحب الكفايه.

أقول: أَمَّا ما ذهب إليه صاحب الكفايه من أن الطَّبِيعَه المهمله عين اللابشرط الْمَقْسَمِىّ فهذا واضح البطلان؛ وذلك لما تقدّم فِى المقدّمه ولما تقدّم قبل قليل أيضاً من أن اللابشرط الْمَقْسَمِىّ من المعقولات الثانويه بينما أن الْمَاهِيَّه المهمله فيها خصوصيتان تقدمت قبل قليل، إذن هى غير اللابشرط الْمَقْسَمِىّ. فهل هى اللابشرط الْقِسْمِىّ؟ أو أَنَّها شىء ثالث؟ إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه. بِالنِّسْبَهِ على اللابشرط الْقِسْمِىّ تقدمت قبل قليل «كأنهم اتفقوا عَلَىٰ أَنَّها ليست اللابشرط الْقِسْمِىّ». وحينئذٍ يجب أن ندقق النَّظَر فِى هذا الاتفاق، لنرى ما هو دليلهم عَلَىٰ ذلك، ويتخلص من مجموع كلماتهم فِى الاستدلال عليه أَمْرَانِ:

الأمر الأوّل: أن الْمَاهِيَّه اللابشرط الْقِسْمِىّ أخذ فيها حدّ وقيد وهو الإِطْلَاق، أى: عدم الحدّ أخذ كحدٍ. أى: حدّها الَّذى يميزها من المقيَّد هو أَنَّهُ لَيْسَ فيها حدٌّ. بينما أن الْمَاهِيَّه المهمله (كما تقدّم قبل قليل) كانت لها خاصيتان، وكانت الثَّانيه منهما أنَّها عاريه عن كل حدّ وقيد، حتّى حدّ عدم الحدّ، بينما الْمَاهِيَّه الملحوظه بنحو اللابشرط الْقِسْمِىّ يحظى بحد «عدم الحدّ».

ویرد علیه أَنَّهُ بناء عَلَیٰ ما قلنا فِی المقدّمه التمهیدیه من أن اللابشرط الْقِسْمِیّ هو أن تُلحظ الْمَاهِیَّه بهذا اللِّحَاظ، ویکون عدم الحدّ حَدّاً لها، لکن «عدم الحدّ» لَیْسَ قیداً لها، بل هو قید للحاظ الْمَاهِیَّه ورؤیتها. ومن هنا قلنا فِی المقدّمه أن المرئی فِی اللابشرط الْقِسْمِیّ جامع بین الملحوظین فِی اللحاظین الأولین، لأَنَّهُ لحاظ لذات الْمَاهِیَّه، وإلا لما أمکنه أن یکون جامعاً لهما.

هذا، وللبحث تتمه تأتی إن شاء اللّٰه غداً. إعداد وتقریر: الشَّیْخ محسن الطهرانی عفی عنه. ۱۲۳۵ کلمه.

معنى المطلق/المطلق/دلاله الدلیل/الدلیل الشرعی اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: معنى المطلق/المطلق/دلاله الدلیل/الدلیل الشرعی اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

کُنَّا نناقش هذا الأمر الَّذی یبدو أَنَّهُ متفق علیه بینهم، وهو أن الْمَاهِیَّه المهمله هی غیر اللابشرط الْقِسْمِیّ، وقلنا إِنَّه یتحصل من مجموع کلماتهم دلیلان عَلَیٰ هذا المطلب، ذکرنا بالأَمْسِ الدَّلِیل الأوّل وناقشناه.

الدَّلِیل الثَّانِی: هو أن الْمَاهِیَّه المهمله یُقصر النَّظَر فیها عَلَیٰ ذاتها وذاتیاتها، ولا یُنظر فیها إلى شیء خارج عن ذاتها وذاتیاتها (کما تقدّم بالأَمْسِ فِی الخاصیه الثَّانیه للماهیَّهِ المهمله)، فمن هنا فهی عاریه عن أی قید حتّى قید «عدم القید»، فلا یمکن أن یُحکم علیها بشیء خارج عن ذاتها وذاتیاتها، بینما نحن نرى أن الماهیه الملحوظه بنحو اللابشرط الْقِسْمِیّ یُحکم علیها بأمور خارجه عن ذاتها وذاتیاتها ویصح هذا الحکم، مثلاً نقول: «الإنسان عالم» أو «الإنسان یحرم قلته» أو «الإنسان یجب إکرامه» وهکذا. فهذا دلیل عَلَیٰ أن أحدهما غیر الآخر.

ولکن هذا الدَّلِیل غیر تامّ عندنا کسابقه، وذلک لأَنَّهُ یحتوی عَلَیٰ الخلط بین النَّظَر التَّصوُّریّ للماهیَّهِ وبین النَّظَر التَّصدیقیّ الحملی للماهیَّهِ؛ فَإِنَّ بإمکان الْمَاهِیَّه أن یُنظر إلیها بنحوین من النَّظَر:

ص: ۸۷

تارهً یُنظر إلى الْمَاهِیَّه بِالنَّظَرِ التَّصوُّریّ المحض، وهذا النَّظَر مقصور بذات الْمَاهِیَّه وذاتیاتها فحسب.

وأخرى یُنظر إلى الْمَاهِیَّه بِالنَّظَرِ التَّصدیقیّ الحملی، لا التَّصوُّریّ. أی: بِالنَّظَرِ الَّذی یُراد فیه حمل شیء عَلَیٰ الْمَاهِیَّه، ولا یُراد تصوّر الْمَاهِیَّه فحسب، أی: یراد فِی هذا النَّظَر أن یقال: إن هذا المحمول ثابت للماهیَّهِ. وهذا النَّظَر الثَّانِی أیضاً عَلَیٰ قِسْمَیْنِ:

القسم الأوّل: ما إذا أرید ثبوت هذا المحمول للماهیَّهِ فِی مرحله الذّات، فَیَصِحُّ فِی هذه المرحله حملُ الذّات أو الذاتیات عَلَیٰ «الإنسان»، ولا یمکن بحسب هذا النَّظَر أن یُحکم عَلَیٰ الْمَاهِیَّه بأمر خارج عن ذاتها وذاتیاتها. فلا یصحّ حمل «العلم» عَلَیٰ الإنسان فِی مرتبه الذّات؛ لأَنَّ العلم خارج عن الذّات.

القسم الآخر: ما إذا نُظر إلى الْمَاهِیَّه فِی مرتبه الواقع، لا فِی مرتبه الذّات؛ فَإِنَّ مرتبه الواقع أوسع من مرتبه الذّات وَالْمَاهِیَّه فِی مرتبه ذاتها أضیق منها فِی مرتبه الواقع. أی: إذا أرید حمل شیء عَلَیٰ الْمَاهِیَّه فِی عالم الواقع، لا حمل شیء عَلَیٰ الْمَاهِیَّه فِی

مرحله الذّات. فَيَصِحُّ فِی هذه المرحله الحكم عَلَیٰ الْمَاهِیَّه بما هو خارج عن ذاتها وذاتیاتها (أی: بالعَرَضیّ).

وحینئذٍ نأتی إلی استدلالهم القائل بـ«أن الْمَاهِیَّه المهمله غیر الْمَاهِیَّه اللابشرط الْقِسْمِیّ، بدلیل اقتصار النَّظَر فِی الْمَاهِیَّه المهمله عَلَیٰ ذاتها وذاتیاتها ولا یصحّ الحكم علیها إلاَّ بذاتها وذاتیاتها، بینما نحن نری أن الْمَاهِیَّه اللابشرط الْقِسْمِیّ یصحّ الحكم علیها بأمور خارجه عن ذاتها وذاتیاتها» ونقول: إن هذا الاستدلال غیر تامّ؛ لأَنَّ كون النَّظَر فِی الْمَاهِیَّه المهمله مقصوراً عَلَیٰ الذّات والذاتیات صحیح، لٰكِنَّهُ لا یعنی عدم صحَّه الحكم عَلَیٰ الْمَاهِیَّه بما هو خارج عن ذاتها وذاتیاتها. أی: قصر النَّظَر فِی الْمَاهِیَّه المهمله عَلَیٰ الذّات والذاتیات لا یعنی بوجهٍ من الوجوه أَنَّهُ لا یصحّ الحكم عَلَیٰ الْمَاهِیَّه المهمله بما هو خارج عن الذّات والذاتیات (أی: بالعرضی)؛ لأَنَّ قصر النَّظَر فِی الْمَاهِیَّه عَلَیٰ الذّات والذاتیات إِنَّمَا هو بِالنَّظَرِ التَّصوُّریّ المحض، لكن لَیْسَ معنی ذلك عدم إمكانیه النَّظَر إلی هذه الْمَاهِیَّه نفسها بنظره أخری غیر النَّظَر التَّصوُّریّ المحض كالنظره التصدیقیه؛ فَإِنَّهَا ممكنه للماهیَّهِ بأن ننظر إلی «الإنسان» بالنظره الحملیه التصدیقیه، وحینئذٍ فإن أردت أن تحمل شیئاً عَلَیٰ الإنسان فِی مرتبه ذاته تحمل علیه الحیوانیه والناطقیه، فهذا شیء زائد عَلَیٰ النَّظَر التَّصوُّریّ؛ فَإِنَّ فِی النَّظَر التَّصوُّریّ لا یوجد حمل أساساً ولا یحمل شیء عَلَیٰ الإنسان، وإِنَّما یُتَصَوَّر الإنسانُ. ولكن فِی النَّظَر التَّصدیقیّ یُحمل شیء عَلَیٰ الإنسان، لكن یُحمل شیء عَلَیٰ الْمَاهِیَّه فِی مرتبه ذاتها، فلا یصحّ الحكم عَلَیٰ الْمَاهِیَّه بالعرضی؛ لأَنَّ هذا حمل فِی مرتبه الذّات والعرضی لَیْسَ فِی مرتبه الذّات.

ص: ٨٨

وأخرى تنظر إلى ماهيّه الإنسان بِالنَّظَرِ الحملى التَّصديقىّ الَّذى تريد فيه أن تحمل شيئاً عَلَىٰ ماهيّه الإنسان لا فِى مرحله الذّات بل عَلَىٰ ماهيّه الإنسان كواقع من الواقعيات، فهنا يصحّ أن تحمل عَلَىٰ الإنسان حتّى العَرضىّ؛ لأَنَّ الإنسان كواقع يتّصف بالعرضى أيضاً كما أَنَّهُ يتّصف بذاتياته، فنقول: «قصير» و«طويل» و«عالم» و«جاهل» و«فقير» و«غنى».

إذن، فمجرّد القول بأَنَّهُ لطالما أن النَّظَر فِى الْمَاهِيَّه المهمله مقصور عَلَىٰ الذّات والذاتيات، بينما الْمَاهِيَّه اللابشرط الْقِسْمِىّ يُحمل عليها العَرضىّ، فليس معنى ذلك أن الْمَاهِيَّه اللابشرط الْقِسْمِىّ هى غير الْمَاهِيَّه المهمله. فالماهيه المهمله هى عين الْمَاهِيَّه الملحوظه بلحاظ اللابشرط الْقِسْمِىّ (عين ذات الملحوظ وليس مع أخذ اللِّحاظ فيه كقيد)، ولا يتنافى هذا مع قولهم: «إن الْمَاهِيَّه المهمله يُقصر النَّظَر فيها عَلَىٰ ذاتها وذاتياتها» ولا يتنافى مع ما نرى من أَنَّهُ يحكم عَلَىٰ الْمَاهِيَّه اللابشرط الْقِسْمِىّ بالعرضى؛ فَإِنَّ كل هذا شىء واحد (تارةً يُسمى بالماهيه المهمله وأخرى باللابشرط الْقِسْمِىّ) ولكن تارةً يُتَصَوَّر وأخرى يحكم عليه، إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه. والحكم أيضاً تارةً فِى ذاتها وذاتياتها وأخرى يحكم عليه بالعرضيات، ولٰكِنَّهُ شىء واحد، ولا يوجد دليل عَلَىٰ الاثنينيه، وما ذكرتموه من أَنَّهُ «بما أنهم ذكروا فِى خاصيات الْمَاهِيَّه المهمله أَنَّهُ يُقصر النَّظَر فيها عَلَىٰ الذّات والذاتيات ولا يصحّ أن يحكم عليها بالعرضى، بينما نرى أن الْمَاهِيَّه اللابشرط الْقِسْمِىّ يحكم عليها بالعرضى، إذن يُبيّن أن هذا غير ذاك» غير تامّ.

إذن، هذا تمام الكلام فِى النُّقْطَه الثَّانيه من النقاط الثَّلاث الَّتى طرحناها للبحث، وهى أن الْمَاهِيَّه المهمله هل هى عين اللابشرط الْمَقْسَمِىّ أو هى عين اللابشرط الْقِسْمِىّ أو هى شىء ثالث؟ فقد اتَّضَحَ أن الصَّحِيح أن الْمَاهِيَّه المهمله عين الْمَاهِيَّه الملحوظه باللحاظ اللابشرط الْقِسْمِىّ، خلافاً لما قالوه. بعد ذلك ننتقل إلى النُّقْطَه الثَّالثه.

ص: ٨٩

النُّقْطَه الثَّالثه: تحقيق المعنى الَّذى وضع له اسم الجنس لغةً. فهل أن اسم الجنس مَوْضُوع فِى اللُّغَه لـذات الْمَـاهِيَّه وَالطَّبِيعَه (فمن الآنَ وصاعداً نعبر عن الْمَـاهِيَّه المهمله بـالمهمله أو الطَّبِيعَه أو الكلّى الطَّبِيعِىّ، فقد تبين أن كُلّهَا واحد) أو أَنَّهُ مَوْضُوع للماهيَّهِ المطلقه؟ وندرس هذه النُّقْطَه ضمن خطوات:

الخطوه الأولى: لماذا يختصّ هذا البحث باسم الجنس؟ الجواب واضح؛ لأَنَّهُ لا يوجد فِى مقابل اسم الجنس من الأسماء إلَّا اسم العَلَم (كأسماء الأعلام للأمكنه والأزمنه والأشخاص)، وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ اسم العلم غير مَوْضُوع لِلطَّبِيعَهِ أساساً حتّى نبحث عن أَنَّهُ هل وُضع لِلطَّبِيعَهِ المهمله أو وضع لِلطَّبِيعَهِ المطلقه؟ ومن هنا اختص بحثنا باسم الجنس.

الخطوه الثَّانيه: فِى أن اسم الجنس لَيْسَ مَوْضُوعاً للماهيَّهِ اللابشرط الْمَقْسَمِىّ؛ لأَنَّهُ – كما عرفنا خلال البحوث السَّابِقَه – جامع بين اللحاظات الـذِّهْنِيَّه، وليس جامعاً بين الأفراد الخارجيه؛ لأَنَّهُ معقول ثانوى يجمع الموجودات فِى وعاء المعقولات الأوليه، بينما الألفاظ فِى اللُّغَه ليست موضوعه للأمور الـذِّهْنِيَّه بما هى ذهنيه. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه. كما أَنَّهُ لا شكّ أيضاً فِى أن اسم الجنس لَيْسَ مَوْضُوعاً للماهيَّهِ الملحوظه بلحاظ بشرط شىء، ولا للماهيَّهِ المأخوذه بشرط لا؛ فَإِنَّ لفظ «الإنسان» لَيْسَ مَوْضُوعاً للإنسان المقيَّد بالعلم، كما أَنَّهُ لَيْسَ مَوْضُوعاً للإنسان المقيّد بعدم العلم. إذن، يَتَعَيَّنُ أن نقول: «إن اسم الجنس مَوْضُوع للماهيَّهِ الملحوظه بلحاظ اللابشرط الْقِسْمِىّ».

إلى هنا لا ينبغى الإشكال فيه، وإنَّما الكلام والخلاف فِى نقطه أخرى وهى أَنَّهُ لطالما أن اسم الجنس مَوْضُوع للابشرط الْقِسْمِىّ بلا إِشْكَال، نريد أن نعرف هل أَنَّهُ مَوْضُوع للابشرط الْقِسْمِىّ مع حدّه الَّذى يتميز به (وحدّه عدم اللِّحَاظ، أى: عدم لحاظ وجود القيد وعدم لحاظ فقدان القيد، أى: الْمَاهِيَّه مع حدّ الإطلاق)، أى: هل أن هذا الحدّ الإِطْلَاقىّ داخل أيضاً فِى المعنى الَّذى وضع له اسم الجنس لغه، بحيث أن لفظ «الإنسان» وضع لماهيه الإنسان المطلقه. أى: يَدُلّ لفظ «الإنسان» بِالـدِّلَالَهِ الوضعيَّه عَلَى الإِطْلَاق، بحيث أَنَّنَا نستفيد الإِطْلَاق من الْمَدْلُول الوضعىّ لِلْكَلِمَهِ، مِنْ دُونِ حاجه إلى قرينه الحِكْمَه، ليصبح كالعموم، أو أن اسم الجنس وضع للماهيَّهِ الملحوظه للابشرط الْقِسْمِىّ لكن مِنْ دُونِ حدّه هذا. هذا هو البحث الَّذى أمامنا. والحمد لله رب العالمين. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه. ١١٥٧ كلمه.

ص: ٩٠

معنى المطلق/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: معنى المطلق/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

كانَ الكلامُ فى معنى «المطلق» ونقصد به «اسم الجنس»، وكنا بصدد معرفه أَنَّهُ وضع لغه لأى شىء؟ قلنا بالأَمْسِ: لا شكّ فِى أن اسم الجنس لَيْسَ مَوْضُوعاً فِى الُّلغَه للماهيَّهِ الملحوظه بنحو اللِّحَاظ اللابشرط الْمَقْسَمِيّ؛ لأَنَّ ذاك جامع بين الوجودات الذِّهْنِيَّه وليس جامعاً بين الوجودات الخارجيه، بينما الألفاظ توضع فِى اللُّغَه للمعانى الجامعه بين الأفراد والمصاديق الموجوده فِى الخارج. إذن، فهذا اللَّفظ لَيْسَ مَوْضُوعاً للابشرط الْمَقْسَمِيّ. كما أَنَّهُ لا إِشْكَال أَنَّهُ لَيْسَ مَوْضُوعاً للماهيَّهِ الملحوظه بشرط شىء ولا للماهيَّهِ الملحوظه بشرط لا؛ لأَنَّ كلتا هَاتَيْنِ الْمَاهِيَّتين ماهيَّه مقيَّده، وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ اللَّفظ لَيْسَ مَوْضُوعاً فِى الُّلغَه لمعنىً مع قيدٍ؛ فَإِنَّ القيد لَيْسَ دخيلاً فِى حاقّ معنى اللَّفظ، فعلى سبيل المثال إن قيد «البلوغ» لَيْسَ دخيلاً فِى حاقّ مفهوم «البيع»، بحيث يكون مفهوم البيع عباره عن بيع البالغ.

إذن، بعد إبعاد اللابشرط الْمَقْسَمِيّ وإبعاد البشرط شىء والبشرط لا يبقى عندنا شىء واحد وهو الْمَاهِيَّه الملحوظه بنحو اللابشرط الْقِسْمِيّ، فيتعين أن يكون اسم الجنس مَوْضُوعاً لها. إلى هنا واضح ولا إِشْكَال فيه ولا خلاف، إِنَّمَا الكلام والخلاف فِى أن هذه الْمَاهِيَّه اللابشرط الْقِسْمِيّ لها حدّ وقيد وقيدها الإِطْلاَق وعدم الحدّ واللابشرطيه (كما تقدّم)، فهذا أيضاً داخل فِى المعنى الَّذى وضع له اسم الجنس، بحيث أن اسم الجنس مثل لفظ «البيع» أو «الإنسان» مَوْضُوع للماهيَّهِ المطلقه. وعليه فَسَوْفَ نستفيد الإِطْلاَق من اللَّفظ نفسه، ومن الدِّلاَلَه الوضعيَّه لاسم الجنس نفسها، فلا نحتاج إلى قرينه كقرينه الحِكْمَه أو غيرها لاستفاده الإِطْلاَق؛ لأَنَّ حاله الإِطْلاَق واللابشرطيه داخله فِى صميم المعنى الَّذى وضع له اسم الجنس.

ص: ٩١

هل هكذا، أو أن اسم الجنس (الَّذى قلنا لا إِشْكَال فِى أَنَّهُ مَوْضُوع للابشرط الْقِسْمِيّ) مَوْضُوع لذات الْمَاهِيَّه المرئيه برؤيه اللابشرط، بحيث تكون اللابشرطيه خارجه عن صميم المعنى الَّذى وضع له اسم الجنس. بناء عَلَىٰ هذا يكون اسم الجنس مَوْضُوعاً للجامع بين المطلق والْمُقَيَّد؛ لأَنَّ ذات الْمَاهِيَّه محفوظه وموجوده فِى المطلق كما أَنَّها محفوظه فِى المقيَّد، وقد فرغنا أن اللَّفظ مَوْضُوع لذات الْمَاهِيَّه الملحوظه والمرئيه، وذات الملحوظ والمرئى موجود فِى المطلق ومحفوظ فِى المقيَّد أيضاً، فقد تقدّم سابقاً أن الْمَاهِيَّه المرئيه بالرؤيه الثَّالثه نفسها جامعه بين المرئى بالرؤيتين الأوليين. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه. فإذا كان اللَّفظ مَوْضُوعاً لهذا الجامع، فلا يَدُلّ اللَّفظ بنفسه عَلَىٰ الإِطْلاَق، كما لا يَدُلّ عَلَىٰ التَّقْيِيد، بل يَدُلّ عَلَىٰ ذات الْمَاهِيَّه، أَمَّا إذا أردنا أن نستفيد التَّقْيِيد فنحتاج إلى قرينه، كما أن استفاده الإِطْلاَق بحاجه إلى القرينه أيضاً. وحينئذٍ يجب البحث عن القرينه الَّتى تساعدنا عَلَىٰ فهم الإِطْلاَق، فنضطر إلى اللجوء إلى مقدّمات الحِكْمَه.

فذلكه الكلام هى أَنَّهُ يصحّ أن اسم الجنس مَوْضُوع للماهيَّهِ اللابشرط الْقِسْمِيّ، لَكِنَّهُ هل هو مَوْضُوع لخصوص الْمَاهِيَّه المطلقه بحيث أن الإِطْلاَق داخل فِى المعنى الْمَوْضُوع له، أم أَنَّهُ مَوْضُوع للجامع بين المطلق والمقيَّد. والكلام فِى هذه النُّقْطَه يقع فِى مقامين:

المقـام الأوّل: فِی البحث الثُّبوتیّ حول إمکـان وضع اسم الجنس لأی واحـد من هـذین، فهل یعقل وضع اسم الجنس لخصوص المطلق؟ وهل یمکن ثبوتاً وَعَقْلًا وضع اسم الجنس للجامع بین المطلق والْمُقَیَّد أو لا یمکن؟

المقـام الثَّانِی: فِی البحث عن الـدَّلِیل الإثبـاتیّ لمـا تمخض من المقـام الأوّل من إمکـانیه وضع اسم الجنس لخصوص المطلق أو تعقّل وضعه للجامع بینهما.

ص: ۹۲

أَمَّا المقام الأوّل: فيوجد فيه إِشْكَالَان ثبوتيان:

الإشكال الأوّل: حول فرضيه وضع اسم الجنس لخصوص المطلق، حيث يريد أن يثبت استحاله وضعه له عقلًا، ليتعين الآخر.

الإشكال الثانی: عَلَیٰ عكس الأوّل، فهو إِشْكَال عَلَیٰ فرضيه وضع اسم الجنس للجامع بين المطلق والْمُقَيَّد، فيتعين أن يوضع لخصوص المطلق.

أَمَّا الإشكال الثُّبوتيّ الأوّل: فهو الظَّاهِر من كلمات المُحَقِّق الخُراسانيّ، وتوضيحه هو: أن الإِطْلَاق وبعباره أخرى اللابشرطيه أو بعباره ثالثه: عدم لحاظ القيد وجوداً وعدماً، هذا إِنَّمَا هو من القيود الثانويه؛ فقد سبق فِی المقدّمه التمهيديه أن هناك قيوداً أوليه وهناك قيوداً ثانويه. وَقُلْنَا: إِنَّ القيود الأوليه هی الخُصُوصِيّات الخارجيه، كخصوصيه العلم الموجوده فِی الإنسان العالم، أو كخصوصيه فقدان العلم الموجوده الإنسان اللاعالم. والقيود الثانويه تعنی الصور الذِّهْنِيَّه الَّتی هی مرآه للقيود الأوليه، أی: لحاظ صفه العلم، لا العلم نفسه الموجود فِی الخارج فِی الإنسان العالم.

فهناك قيود أوليه وهی الصِّفات الخارجيه الَّتی تجعل الوجودات الخارجيه متقابلهً، كَمَا أَنَّ هُنَاكَ قيودات ثانويه وهی الصُّوَر الذِّهْنِيَّه الَّتی تجعل الصُّوَر الذِّهْنِيَّه متقابله (كلحاظ شیء يعنی بشرط شیء، ولحاظ عدم شیء أی: بشرط لا، وعدم اللحاظين).

حينئذٍ يقول الخُراسانیّ إِنَّ اللابشرطيه (أو الإِطْلَاق) قيد ثانوی مثل البشرط شیء والبشرط لا، فهی من شؤون اللِّحَاظ نفسه والرؤيه نفسها، وليس من شؤون الملحوظ (أی: المرئی وَالْمَاهِيَّه نفسها) وهی قيد للحاظ. وحينئِذٍ إذا جعلنا هذا القيد الثانوی قيداً فِی صميم المعنى الَّذی وضع له اسم الجنس، كما هو الفرض؛ لأَنَّ هذا الإِطْلَاق كما قلنا من شؤون اللِّحَاظ، وليس من شؤون الْمَاهِيَّه، فإذا جعلنا الإِطْلَاق قيداً فِی المعنى الَّذی وضع له اسم الجنس فَسَوْفَ يصبح المعنى الَّذی وضع له اسم الجنس معنًى مقيّداً بأمر ذهنی هو قيد الإِطْلَاق وقيد اللابشرطيه، وهذا المعنى المقيَّد بقيد ذهنی غير موجود فِی الخارج ويستحيل أن يوجَد فِی الخارج. فتصبح أسماء الأجناس موضوعهً لمعانٍ ذهنيه فقط، لا تنطبق عَلَیٰ المصاديق والأفراد الخارجيه؛ لأَنَّ شرط الانطباقِ والحملِ والصدقِ هو الاتحادُ فِی الوجود، وهذان غير متحدين فِی الوجود (لأَنَّ الْمَاهِيَّه المطلقه موجوده فِی الذِّهْن بينما الْمَاهِيَّه الموجوده فِی الخارج ليست مطلقه بل مقيده بالعلم أو مقيَّده بعدم العلم). فهذا يَدُلّ عَلَیٰ استحاله أن يكون اسم الجنس وضع لغهً لماهيه مطلقه؛ لأَنَّ معنى اسم الجنس منطبق عَلَیٰ الخارج بينما الْمَاهِيَّه المطلقه بحدها الإطلاقی يمتنع انطباقها عَلَیٰ الخارج((1)).
وإليك نص كلام الخُراسانیّ:

ص: ۹۳

۱- (۱) - الخُراسانیّ، كفايه الأصول: ص ۲۲۴.

«وبـالجمله الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنی وصرف المفهوم الغیر الملحوظ معه شیء أصلا [حتی عدم لحاظ شیء] الذی هو المعنی بشرط شیء، ولو کان ذاک الشیء هو الإرسال والعموم البدلی، ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شیء معه الذی هو الماهیه اللابشرط القسمی، وذلک لوضوح صدقها بما لها من المعنی، بلا عنایه التجرید عما هو قضیه الاشتراط والتقیید فیها، کما لا یخفی، مع بداهه عدم صدق المفهوم بشرط العموم علی فرد من الأفراد، وإن کان یعم کل واحد منها بدلاً أو استیعاباً، وکذا المفهوم اللابشرط القسمی؛ فإنه کلی عقلی

لا موطن له إلا الذهن لا یکاد یمکن صدقه وانطباقه علیها

[أی: علی الأفراد والمصادیق الخارجیه]، بداهه أن مناطه [أی: مناط الصدق والانطباق هو] الاتحاد بحسب الوجود خارجاً، فکیف یمکن أن یتّحد معها [أی: مع الأفراد الخارجیه] ما لا وجود له إلا ذهناً؟!»

هذا الإشکال غیر تامّ؛ لأَنَّ الإِطْلَاق واللابشرطیه وإن صَحَّ أَنَّهُ قید ثانوی ومن شؤون اللِّحَاظ نفسه ومن شؤون الصُّورَه الذِّهْنِیَّه للماهیَّهِ ولیس من شؤون الْمَاهِیَّه نفسها - کما تقدّم - وإن صَحَّ أیضاً أَنَّهُ لو أخذ هذا الإِطْلَاق قیداً فِی المعنی الْمَوْضُوع له کانت النَّتِیجَه عباره عن أن المعنی الْمَوْضُوع له عباره عن أن المعنی الْمَوْضُوع له عباره عن معنی ذهنی، لکن مع ذلک نقول: لا مَحْذُور عقلی فِی أن نفترض أن الواضع قد وضع اسم الجنس لخصوص الْمَاهِیَّه المطلقه، وذلک بناء عَلَیٰ ما اخترناه فِی حقیقه الوضع المتقدّم قبل سنین من أن الوضع عباره عن القرن الأکید (الَّذی یوجِده الواضع بین اللَّفظ وبین صوره المعنی فِی الذِّهْن، بحیث یصبح اللَّفظ سبباً لإثاره صوره المعنی فِی ذهن السَّامِع) فلا مَحْذُور فِی أن یوجِد الواضع رَبْطاً سببیاً بین لفظ الإنسان وبین تلک الصُّورَه المطلقه عن ماهیَّه الإنسان وهی الصُّورَه الثَّالثه من الصور الذِّهْنِیَّه وهی الَّتی سمیناها باللابشرط الْقِسْمِیّ. إعداد وتقریر: الشَّیْخ محسن الطهرانی عفی عنه. فیأتی الواضع ویربط لفظ «الإنسان» بهذه الصُّورَه المطلقه عن ماهیَّه الإنسان، بحیث سَمَاع لفظ «الإنسان» یوجب إثاره هذه الصُّورَه الخالیه عن القید فِی الذِّهْن، وهذه الصُّورَه قابله للحکایه عن الخارج، وهذا معنی انطباق مدالیل الألفاظ عَلَیٰ مصادیقها. وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ الصُّورَه الخالیه عن القید لماهیه الإنسان قابله للحکایه عن الخارج، فینطبق مدلول اللَّفظ عَلَیٰ مصادیق وأفراده الخارجیه، بلا أی مَحْذُور.

وَالْحَاصِلُ أَنَّ وضع اسم الجنس لخصوص المطلق لا يعنى أن المعنى أصبح مقيَّداً بقيد ذهنى؛ لأنَّ حقيقه الوضع عندنا إيجاد العُلقه بين اللَّفظ وصوره المعنى فِى الذِّهْن، فعندما نَقُول: إنَّ اسم الجنس وضع للماهيَّهِ نعنى أَنَّهُ وُجد ربط بين لفظ الإنسان وبين صوره ماهيَّه الثَّالثه المطلقه للإنسان فِى الذِّهْن.

إذن فهذا الإشكال الثُّبوتىّ الأوّل حول فرضيه وضع اسم الجنس لخصوص اسم الجنس، غير تامّ، بعد ذلك يجب أن ننتقل إلى الإشكال الثُّبوتىّ الثَّانِى حول الْفَرَضِيَّه الأخرى القائله بأن اسم الجنس وضع للجامع بين المطلق والْمُقَيَّد. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه.١٣٠٠ كلمه.

اسم الجنس/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: اسم الجنس/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

كُنَّا نتحدث قبل العطله عن المطلق (عن معنى اسم الجنس) فذكرنا فِى السِّيَاق أنّ هناك ثلاثَ نقاط لا بُدَّ من بيانها، ثم درسنا نقطتين منها وانتهينا إلى النُّقْطَه الثَّالثه حول معرفه المعنى الَّذى وضع له اسم الجنس فِى اللُّغَه:

١- فهل وُضع لذات الطَّبِيعَه وَالْمَاهِيَّه؟ أم وُضع للماهيّه وَالطَّبِيعَه المطلقه (بأن يكون الإِطْلَاقُ دخيلًا فِى المعنى الْمَوْضُوع له). مثلاً إن لفظ «الإنسان» هل وُضع لذات ماهيَّه الإنسان وطبيعته؟ ليكون معناه عدم أخذ معنى الإِطْلَاق ولا أى قيد آخر فِى صميم المعنى الْمَوْضُوع له (بل ذات الْمَاهِيَّه هى الْمَوْضُوع له وهو الجامع بين المطلق والْمُقَيَّد)، فلا يكون الإِطْلَاقُ مدلولاً وَضْعِيّاً للكلمه، وحينئذٍ علينا أن نلتمس الإِطْلَاق من طريق آخر غير الوضع.

٢- أم أن اللَّفظَ وُضع للماهيه المطلقه بأن يَدُلّ وَضْعاً عَلَىٰ الإِطْلَاق؟ وهذا هو محلّ البحث فِى هذه النُّقْطَه.

ص: ٩٥

طبعاً قلنا: إن مِنَ الْوَاضِح أَنَّ اسم الجنس لَيْسَ مَوْضُوعاً للماهيه اللابشرط الْمَقْسَمِىّ (وَالَّذِى تقدّم شرحه سابقاً)؛ لأَنَّ الْمَاهِيَّه اللابشرط الْمَقْسَمِىّ جامع بين اللحاظات الذِّهْنِيَّه (وهى ١- لحاظ اللابشرط الْقِسْمِىّ و٢- لحاظ بشرط لا و٣- لحاظ بشرط شىء)، بينما لا تُوضع الألفاظُ للأمور الذِّهْنِيَّه بما هى ذهنيه لا تنطبق عَلَىٰ الخارج كما هو شأن اللابشرط المقسمى، بل تُوضع للمعانى المنطبقه عَلَىٰ الخارج. إذن، من المقطوع به أن اسم الجنس لَيْسَ مَوْضُوعاً للابشرط الْمَقْسَمِىّ وكذلك لَيْسَ مَوْضُوعاً للماهيه «بشرط شىء» ولا للماهيه «بشرط لا». فعلى سبيل المثال لا يَكُونَ لفظ «الإنسان» مَوْضُوعاً لخصوص الإنسان بشرط العداله بحيث لا يكون الإنسان الفاسق إنساناً، كما أَنَّهُ لَيْسَ مَوْضُوعاً للماهيه بشرط لا أى: بشرط عدم العداله (وهو الإنسان الفاسق)، ولا أَنَّهُ مَوْضُوع للماهيه باللابشرط الْمَقْسَمِىّ، فيتعين أن يكون مَوْضُوعاً للماهيه اللابشرط الْقِسْمِىّ (لا الْمَقْسَمِىّ). إلى هنا واضح ولا غبار عليه، وإِنَّمَا الكلام فِى نقطتين:

النُّقْطَه الأولى: اسم الجنس هل هو مَوْضُوع للماهيه اللابشرط الْقِسْمِىّ بحدّه (أى: مع حدّه، والحد هو اللابشرطيه والإطلاق، أى:

عـدم لحـاظ وجود القيـد وعـدم لحـاظ عـدم القيـد)؟ وعليه فَسَوْفَ يكون اسم الجنس مَوْضُوعـاً لِلطَّبِيعَهِ المطلقه؛ لأنَّ الحـدّ وهو الإِطْلَاق دخل فِي المعنى الْمَوْضُوع له والْمَـدْلُول الوضـعىّ لِلْكَلِمَهِ. إعـداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه إذن، الوضـع يَدُلّ على الإِطْلَاق. أم أن اسم الجنس مَوْضُوع للماهيه اللابشـرط الْقِسْمِىّ لكن لا مع حدّه، بل ذات الْمَاهِيَّه الملحوظه بنحو لحاظ اللابشـرطى، مِنْ دُونِ أن يكون هـذا اللِّحَـاظ دخيلاً ـ فِي المعنى الْمَوْضُوع له. هـذا اللِّحَاظ عباره عن لحاظ الْمَاهِيَّه، واسم الجنس مَوْضُوع لنفس الْمَـاهِيَّه، لا ـ للمـاهيه مع لحاظهـا (الَّذى هو لحاظ لا بشـرطى)، أى: نفس المرئى، لا المرئى مع كيفيَّه رؤيته؛ إِذْ أَنَّ كيفيَّه الرُّؤْيَه هى الإِطْلَاق واللابشرطيه عَلَىٰ ما تقدّم من أنّ رؤيه الْمَاهِيَّه تَتِمّ بإحدى الأنحاء الثَّلاثه:

ص: ٩٦

١- تارةً تَتِمّ بكيفيه إطلاقيه.

٢- وأخرى تَتِمّ بكيفيه بشرط شيئيه.

٣- وثالثةً تَتِمّ بكيفيه بشرط لائيه.

فهذه الأنحاء الثَّلاثه هى كَيفِيّات لرؤيه الْمَاهِيَّه، وأمّا المرئى فهو الْمَاهِيَّه. إذن، اللَّفظ مَوْضُوع لذات المرئىّ مِنْ دُونِ أَنْ تَكُونَ كيفيَّه الرُّؤْيَه دخيلةً فِى المعنى الَّذى وُضع له اسمُ الجنس.

إذا قلنا بهذا الكلام، فمعنى ذلك أن اسم الجنس مَوْضُوع لذات الْمَاهِيَّه وهى الطَّبِيعَه الجامعه بين المطلق والْمُقَيَّد. فهذا هو محلّ الكلام، وإلا فلا إِشْكَال فِى أصل أن الْمَاهِيَّه موضوعه للابشرط الْقِسْمِىّ، وإنَّما الخلاف فِى أَنَّهُ مَوْضُوع للابشرط الْقِسْمِىّ بحدّه أو أَنَّهُ مَوْضُوع لذات الْمَاهِيَّه اللابشرط الْقِسْمِىّ مِنْ دُونِ أن يتدخل الحدّ. هنا قلنا لا بُدَّ من البحث فِى مقامين:

المقام الأوّل: فِى البحث الثُّبوتىّ عن أَنَّهُ هل يمكن ثبوتاً وَعَقْلاً وضعُ اللَّفظ ووضع اسم الجنس للماهيه المطلقه؟ وهل يمكن ثبوتاً وَعَقْلاً وضعُ اللَّفظ (= اسم الجنس) للماهيه الجامعه بين المطلق والْمُقَيَّد أو أن هناك مَحْذُور عقلى؟

المقام الثَّانِى: فِى البحث الإثباتىّ عن أَنَّهُ بعد أن ثبتت إمكانيه الفرضين ثبوتاً وَعَقْلاً، فعلى أيهما يَدُلّ الدَّلِيل إثباتاً؟

أَمَّا المقام الأوّل: فقد أسلفنا أن هناك إشكالين ثبوتيين يطرح كل واحد منهما بوجه فرض من ذينك الفرضين. الإشكال الثُّبوتىّ الأوّل هو ما طرحه صاحب الكفايه عَلَى الفرض الأوّل وهو أنْ يكون اسم الجنس مَوْضُوعاً لخصوص الْمَاهِيَّه المطلقه. هذا ما طرحناه قبل العطله وأجبنا عنه وانتهينا إلى النَّتِيجَه التاليه: لا مَحْذُور ثُبُوتِىّ فِى أن يضع الواضعُ اسم الجنس لخصوص الْمَاهِيَّه المطلقه (أى: اللابشرط الْقِسْمِىّ بحدّه، بحيث يكون الإِطْلَاق دخيلاً فِى المعنى الْمَوْضُوع له).

ص: ٩٧

انتهينا إلى الإشكال الثُّبوتىّ الآخر الَّذى يواجه الفرض الآخر، وهو أنْ يكون اسم الجنس مَوْضُوعاً لذات الْمَاهِيَّه الجامعه بين المطلق والْمُقَيَّد. وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ هذا الإشكال عَلَىٰ عكس ذاك الإشكال الثُّبوتىّ، حيث أَنَّهُ يريد القول بأَنَّهُ يستحيل أن يوضع اسم الجنس للجامع بين المطلق والْمُقَيَّد؛ وذلك لأَنَّ هذا الجامع لا يمكن لحاظُه وتصوره فِى الذِّهْن بما هو جامع (أى: بحدّه) عَلَىٰ أن يأتى دليله قَرِيباً، وإذا استحال تصوّره فِى الذِّهْن استحال وضع اللَّفظ له؛ إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه لأَنَّ الوضع متوقّف عَلَىٰ أن يتصوّر الواضعُ اللَّفظَ ويتصور المعنى حتّى يمكنه أن يضع اللَّفظ له؛ لأَنَّ الوضع حكمٌ يُصدره الحاكمُ عَلَىٰ كلّ من اللَّفظ والمعنى، أَمَّا إذا كان معنى من المعانى مستحيل التَّصَوُّر إذن يستحيل وضعُ اللَّفظ له.

يبقى عليكم أن تسألوه لماذا لا يمكن أن يتصوّر الواضع هذا الجامع بين المطلق والْمُقَيَّد بما هو جامع؟

يقول فِى الجواب: لا يحضر هذا الجامع بحدّه (أى: بما هو جامع) إلى الذِّهْن؛ لأَنَّهُ بمجرّد أن يأتى إلى الذِّهْن إما يأتى معه قيدٌ وإما لا يأتى معه قيد، ولا يوجد شق ثالث. فعلى الأول أصبح مقيّداً وعلى الثَّانِى أضحى مطلقاً وبالتالى لم يحضر إلى الذِّهْن الجامعُ بين المطلق والْمُقَيَّد. ولطالما الجامعُ هذا لا يمكن أن يوجد فِى الذِّهْن لا فِى ضمن المطلق ولا فِى ضمن المقيِّد، أى: أن يوجد فِى الذِّهْن مِنْ دُونِ أن يُلحظ معه قيد ولا مِنْ دُونِ أن لا يلحظ معه قيد، فكيف يمكن تصوّره؟ وهذا معناه ارتفاع النقيضين وهو مستحيل.

إذن، لا يمكن أن يوجد هذا فِى الذِّهْن إلا فِى ضمن المطلق أو المقيّد، إذن يستحيل وجودُه مستقلاًّ عن المطلق والْمُقَيَّد فِى الذِّهْن، إذن يستحيل تصوّره مستقلاًّ، إذن يستحيل وضع اللَّفظ له مستقلاًّ. إذن، الْفَرَضِيَّه القائله بأن اسم الجنس مَوْضُوع فِى اللُّغَه للجامع بين المطلق والْمُقَيَّد مستحيله؛ لأَنَّ تصوّر هذا الجامع غير معقول.

ص: ٩٨

هذا هو الإشكال الثُّبوتیّ الَّذی یواجهه الشق الثَّانِی أو الفرض الثَّانِی.

وقـد یجاب عن هـذا الإشـکال: بأن هذا الجامع وإن کان مسـتحیلاً وجودُه فِی الذِّهْن مسـتقلاًّ، إلاَّ أَنَّنا لا نقبل أَنَّهُ یسـتحیل وضـعُ اللَّفـظ له مِن قِبَـلِ الواضـع؛ لأَنَّهُ وإن صَـحَّ قـولُکم من أنَّه لا بُـدَّ للواضـع من أن یتصوّر اللَّفـظ ویتصور المعنی (یستحضـر اللَّفظ ویستحضر المعنی) ولکننا لا ننسی ما ذکرناه فِی بحث الوضع من أَنَّهُ:

تارةً: یکون الوضعُ خاصّاً والموضوع له خاصّاً وذلک کأسماء الأعلام (مثل أسماء الأشخاص وأسماء الأماکن وغیرهما).

وأخری: یَکُونُ الوضعُ عامّاً والموضوع له عامّاً کما فِی أسماء الأجناس.

وثالثةً: یکون الوضع عامّاً لکن الْمَوْضُوع له خاصّ کالحروف والهیئات. أی: عنـدما أراد الواضع أن یضع لفظةَ «فِی» لهـذا المعنی (الَّذی نفهمه من کلمه «فِی» وهو الظرفیه) استحضـر فِی ذهنه مفهومـاً عامّاً (وهو مفهوم الظرفیه، لٰکِنَّهُ مفهوم اسـمی ولیس مترادفاً مع «فِی» وإلا لَصَـحَّ اسـتعمال هـذا فِی مکان کلمه «فِی» وبالعکس) لکن حینما یریـد أن یضع لفظ «فِی» یضـعها لأفراد ومصادیق وواقع الظَّرفیّات الموجوده خارجاً فالموضوع له خاصّ والوضع عامّ.

وحینئِذٍ نسـأل هـل أن الواضع تصوّر هـذه الظَّرفیّات أم لم یتصوّر؟ إن قلتم بـأَنَّهُ لم یتصورها فکیف یضع لها اللَّفظ؛ لأَنَّ الوضـع حکم والحکم یحتـاج إلی تصور وإن لم یتصوّر المعنی لا یمکنه وضع اللَّفظ له؟ وإن قلتم بأَنَّهُ تصوّرها فَیَکُونُ تصوّره من خلال تصوّر وجههـا وعنوانهـا (من خلال العنوان المشـیر) وهـذا المقـدار یکفی فِی بـاب الوضع ولا یشترط فِی باب الوضع أن یتصوّر الواضعُ المعنی بنفسه (أی: یحضـر المعنی نفسَه إلی الذِّهْن)، وهذا المقدار هو أن عَلَیٰ الواضع إما أن یتصوّر المعنی لوضع اللَّفظ له وإما أن یتصوّر العنوان المشیر إلی ذاک المعنی لکی یمکنه وضع اللَّفظ له.

وحينئذٍ نأتى بالكلام نفسه إلى المقام ونقول: إن كلامكم القائل ب_«استحاله استحضار الجامع بين المطلق والْمُقَيَّد» صحيح كما أن الظَّرفيّات الخارجيه لا تحضر إلى الذِّهْن؛ لأَنَّ تلك الظرفيه الموجوده بين هذا الماء وهذا الإناء متكونه من طرفيها، وبمجرد أن يزول الماء أو الإناء تتبخر تلك الظرفيه، لكن تلك الظَّرفيّات أتت إلى الذِّهْن من خلال عنوانها المشير إليها، وهذا المقدار كان كافياً فِى باب الوضع، وهنا فِى أسماء الأجناس أيضاً يجب أن نقول بكفايته وبأن اسم الجنس مَوْضُوع للماهيه الجامعه بين المطلق والْمُقَيَّد، إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه ولكن يستحيل وجود هذا الجامع بحدّه فِى الذِّهْن - كما قال صاحب الإشكال - لأَنَّهُ بمجرّد الحضور إلى الذِّهْن يزول حدّه لصيرورته إما مطلقاً وإما مقيّداً، لكن لَيْسَ من الضرورى أن يستحضر الواضعُ هذا الجامعَ بنفسه حتّى يضع اللفظَ له، بل له أن يستحضر هذا الجامع من خلال عنوان اسمى مشير إليه، وهذا العنوان عباره عن «الجامع بين المطلق والْمُقَيَّد»، كما أن واقع الظَّرفيّات هناك لم يكن بإمكانه أن يحضر إلى الذِّهْن، لكن ذاك العنوان الإِسْمِىّ (= الظرفيه) كان عُنْوَاناً مشيراً إليه، وهنا أيضاً يمكن أن يتصوّر الواضعُ هذا الجامع بين المطلق والْمُقَيَّد من خلال عنوانه المشير، ثم يضع اللَّفظ لهذا الجامع (أى: للمعنوَن وليس للعنوان).

هذا الكلام موجود فِى تقريرات السيد الهاشمى حفظه اللّٰه لبحوث سَيِّدنَا الأُسْتَاذ الشَّهِيد رحمه الله((١)) إلَّا أن هذا الجواب لَيْسَ جواباً عن الإشكال قدر ما هو تسليم للإشكال؛ لأَنَّ نَتِيجَه هذا الجواب هى أن أسماء الأجناس لا يمكن أَنْ تَكُونَ موضوعه لهذا الجامع بنحو «الوضع العامّ والموضوع له العامّ» وهذا هو الاعتراف بالإشكال بأَنَّهُ يستحيل تصوّر الْمَاهِيَّه الجامعه بين المطلق والْمُقَيَّد وإنَّما قلتم: إما أن اسم الجنس بنحو العامّ والموضوع له العامّ يوضع لخصوص الْمَاهِيَّه المطلقه، وإما أن يوضع للجامع بين المطلق والْمُقَيَّد، لكن بنحو العامّ والموضوع له الخاصّ، وهذا معناه الاعتراف بالإشكال؛ لأنكم قبلتم بأن تصوّر هذا الجامع مستحيل بنفسه ولكن يمكن تصوّره من خلال وَجهه وعنوانه المشير.

ص: ١٠٠

١- (١) - الهاشمى، بحوث فِى علم الأصول: ج٣، ص٤٠٩.

أَمَّا أَنَّهُ هل يمكن تصوّر هذا الجامع بنفسه أو لا يمكن، فسيأتی الكلام عنه غداً إن شاء اللّٰه تعالی. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانی عفی عنه.۱۵۴۶ کلمه

اسم الجنس/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعی اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: اسم الجنس/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعی اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

كـانَ الكلامُ فی أن اسم الجنس هل يمكن أن يكون مَوْضُوعاً للماهيه وَالطَّبِيعَه بما هی هیَ (الجامع بين المطلق والْمُقَيَّد)؟ فكان هناك إِشْكَال يقول بأَنَّهُ غير ممكن؛ لأَنَّ الجامع بينهما يستحيل تصوّره ولحاظه فِی الذِّهْن؛ إذ بمجرّد أن يُلحظ فِی الذِّهْن ويُتصور فإما أن يتصوّر مِنْ دُونِ قيد وهذا هو الْمَاهِيَّه المطلقه وإما يتصوّر مع قيد وهذا هو الْمَاهِيَّه المقيّده. فلا يوجد جامع بحدّه الجامعی بينهما، وكل ما لا يمكن لحاظه وتصوره لا يمكن وضع اللَّفظ له؛ لأَنَّ الوضع متوقّف عَلَی لحاظ الْمَوْضُوع له وتصوره.

هذا الإشكال أيضاً غير صحيح كَالإِشْكَالِ الثُّبوتیّ، فَكَمَا أَنَّ الإشكال الثُّبوتیّ الأوّل الَّذی كان يستهدف وضع اسم الجنس لخصوص الْمَاهِيَّه المطلقه لم يكن وارداً، كذلك هذا الإشكال الثُّبوتیّ الَّذی يستهدف وضع اسم الجنس للجامع بين الْمَاهِيَّه المطلقه وَالْمَاهِيَّه المقيّده، غير وارد أيضاً؛ وذلك لأَنَّنَا نَقُول: إِنَّ بإمكان الواضع حين الوضع أن يتصوّر الجامع بين المطلق والْمُقَيَّد والجامع هو ذات الْمَاهِيَّه بما هی هیَ. وهذا التَّصَوُّر واللحاظ هو اللِّحَاظ اللابشرط الْمَقْسَمِیّ الآنف الذكر، فبإمكانه أن يتصوّر ذات الْمَاهِيَّه بما هی هیَ ويضع اللَّفظَ للمتصوَّر، بمعزل عن الصُّورَه. يضع اللَّفظ للمرئی مِنْ دُونِ أخذ الرُّؤْيَه نفسها دخيلةً فِی المعنی الْمَوْضُوع له. أی: يضع اللَّفظ لذات المتصوَّر ولذات المرئی، لا للمرئی مع الرُّؤْيَه. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانی عفی عنه. أجل، إذا أراد أن يضع اللَّفظ للمرئی مع الرُّؤْيَه فَسَوْفَ لا يحصل الجامع بينهما؛ لأَنَّنا إذا لاحظنا المرئی مع كيفيَّه رؤيتها، فمِنَ الْوَاضِح أَنَّ كيفيَّه الرُّؤْيَه إما تكون مع القيد فهذا هو المقيّد وإما لا تكون مع القيد وهذا هو المطلق. لكن كل هذه المشاكل نجمت من أَنَّنَا أردنا أن نُدخل الرُّؤْيَه فِی المعنی الْمَوْضُوع له، ونفترض أن الواضع يريد وضع اللَّفظ مع كيفيَّه رؤيتها. بينما لا مبرِّر لهذا الافتراض؛ إِذْ أَنَّ بإمكان الواضع أن يضع اللَّفظ لذات الْمَاهِيَّه مِنْ دُونِ دخل كيفيَّه لحاظ الْمَاهِيَّه فِی المعنی الْمَوْضُوع له.

ص: ۱۰۱

إذن، الصَّحِيح هو أَنَّهُ تبين لحد الآنَ أَنَّهُ لا إِشْكَال ثُبوتِیّ فِی البين لا فِی وضع اسم الجنس لخصوص الْمَاهِيَّه المطلقه، بحيث يكون الإِطْلاَق دخيلاً فِی المعنی الْمَوْضُوع له (هذا الَّذی انتهينا إليه قبل العطله)، كما يمكن أن يوضع اللَّفظ للماهيه الأعمّ من المطلقه والمقيده (أی: الجامع) ولا مَحْذُور عقلی فيه. فلا يوجد مَحْذُور فِی الناحيه الثُّبوتيّه بأن يكون لفظ «الإنسان» مَوْضُوعاً لـ«ماهيه الإنسان المطلقه» بحيث يكون استعمال «الإنسان» فِی فرد خاصّ من الإنسان استعمالا مَجَازِيّاً، فهذا ممكن ومعقول كما أن من المعقول أن يكون لفظ «الإنسان» مَوْضُوعاً لـ«ماهيه الإنسان»، لا لـ«ماهيه الإنسان المطلقه أو المقيّده».

هذا تمام الكلام فِی المقام الأوّل، أی: فِی البحث الثُّبوتیّ.

أَمَّا المقام الثَّانِي: وهو البحث الإثباتيّ فِي أَنَّهُ ما هو الواقع خارجاً من هذين الفرضين الثبوتيين الممكنين ثبوتاً؟ أى: الواضع وضع اسم الجنس لأى فرض من ذينك الفرضين المعقولين؟ هل وضعه لِلطَّبِيعَهِ المطلقه أو لذات الطَّبِيعَه الجامعه بين المطلق والْمُقَيَّد؟

الصَّحِيح هو الأخير، حَيْث أَنَّ اسم الجنس مَوْضُوع لغهً لذات الطَّبِيعَه لا لخصوص الطَّبِيعَه المطلقه، فاستعمال اسم الجنس فِي الطَّبِيعَه المطلقه استعمال حقيقى كما أن استعماله فِي الطَّبِيعَه المقيّده استعمال حقيقى؛ لأَنَّ اسم الجنس مَوْضُوع للأعمّ منهما.

النُّقْطَه الأولى: هى الشَّاهد عَلَىٰ ذلك الوجدان اللُّغَوِيّ وَالْعُرْفِيّ؛ فَإِنَّنَا نرى فِي اللُّغَه الملايين من أسماء الأجناس، فلا نرى أن اسم الجنس مَوْضُوعاً للإطلاق، ولا يوجد أساساً ذكر للإطلاق، وإنَّما تفسر كلمه مّا بهذه الطَّبِيعَه. ولا يوجد قيد الإِطْلَاق؛ فَإِنَّنَا لا نجد ولا فِي مورد واحدٍ أَنْ تَكُونَ اللُّغَه فسرت اسم الجنس فيها بالطبيعه المطلقه. ولم تؤخذ خُصُوصِيَّه الإِطْلَاق فِي المعنى الْمَوْضُوع له لأسماء الأجناس، وإنَّما المأخوذ فِي معنى أسماء الأجناس هو الطَّبَائِع نفسها وَالطَّبِيعَه ذاتها.

ص: ١٠٢

النُّقْطَه الثَّانیه: هی أن الوجدان اللّغَویّ وَالْعُرْفِیّ لابن اللّغَه یحکم بعدم التَّجوُّز والعنایه فیما لو استعمل متکلمٌ اسمَ الجنس وأراد به نوعاً خاصّاً، کما إذا قال «الماء» وأراد منه ماء دجله أو ماء الفرات أو ماء النیل، فلا یحس ابن اللُّغَه بتجوز فِی مثل هذا الاستعمال، إعداد وتقریر: الشَّیْخ محسن الطهرانی عفی عنه. مثلما إذا اغتسل فِی ماء الفرات وقال: «اغتسلت فِی الماء». بینما لو کان لفظ «الماء» مَوْضُوعاً فِی اللُّغَه لِلطَّبیعَهِ المطلقه لکان استعماله فِی الطَّبیعَه المقیّده استعمالا مَجَازِیّاً، أو مثل «یوم الخمیس» حَیْث أَنَّ کلمه «یوم» اسم جنس استعملناه فِی یوم خاصّ ولم نستعمله فِی ذات الیوم وماهیته، بل استعملناه فِی فرد خاصّ منه، ولکننا لا نشعر فیه بالتجوز، وکذلک «إنسان قرن العشرین» والملایین من الأمثله. فلو کان الإِطْلَاق دخیلاً فِی المعنی الَّذی وضع له لفظ الإنسان، إذن لکان الاستعمال فِی الطَّبیعَه المقیّده استعمالاً مَجَازِیّاً.

فهذا کُلّه شاهد ودلیل عَلَیٰ أن اسم الجنس لَیْسَ مَوْضُوعاً لِلطَّبیعَهِ المطلقه، وإنَّما هو مَوْضُوع لذات الطَّبیعَه المنسجمه مع المطلقه والمنسجمه مع المقیّده، إذن استعمال اللَّفظ فِی المقیّده حقیقی کما أن استعماله فِی الطَّبیعَه المطلقه حقیقی أیضاً.

إذن، انتهینا إلی هذه النَّتِیجَه القائله بأن اسم الجنس بنفسه لا یَدُلّ عَلَیٰ الإِطْلَاق، بل یَدُلّ عَلَیٰ ذات الطَّبیعَه، أَمَّا الإِطْلَاق فلا نفهمه من «اسم الجنس» نفسه؛ لأَنَّهُ لم یوضع لِلطَّبیعَهِ مع الإِطْلَاق، فالإطلاق بحاجه إلی قرینه کما أن التَّقْیید بحاجه إلی قرینه وکلاهما خارجان عن المعنی الْمَوْضُوع له.

أَمَّا کون التَّقْیید بحاجه إلی قرینه فهو واضح.

وأَمَّا أن الإِطْلَاق أیضاً بحاجه إلی القرینه وإلی ما یَدُلّ علیه. والدّال عَلَیٰ الإطلاق تارهً یکون قرینه خاصّه وهذا قد یحصل فِی بعض الموارد فِی الفقه، أَمَّا إذا لم تکن هناک قرینه خاصّه فنبقی نحن وقرینه عامه تُذکر للإطلاق وهذه القرینه العامه هی الَّتی تُسمی بـ«مقدمات الحِکْمَه» أو بـ«قرائن الحِکْمَه» أو بـ«قرینه الحِکْمَه» وهذا هو الَّذی نبحث عنه - إن شاء اللّه تعالی - فِی الجهه الثَّانیه من البحث، ولکن قبل الانتقال إلی تلک الجهه ینبغی لنا أن نشیر إلی مطلب آخر وقع الخلاف فیه مِن قِبَلِ الأُصُولِیّینَ، وهو أن التقابل بین الإِطْلَاق والتقیید من أی قسم من أقسام التقابل؟ هل هو من تقابل الضِّدَّیْن أو من «النقیضین» أو من «العدم والملکه»؟

وطبعاً هـذا الخلاف خاصّ بالإطلاق والتقييد الثبوتيين ولا يشـمل الإطلاق والتقييد الإثباتيين؛ إذْ أَنَّهُ لا خلاف فِي الأخير بل الكل متفق عَلَى أن التقابـل بينهمـا من العـدم والملكه. فمـا المقصود من الإِطْلاَـق والتقييـد الثبوتيين وما المقصود من الإِطْلَاق والتقييد الإثباتيين؟

أَمَّا المقصود من الإِطْلَاق والتقييـد الثبوتيين هو الإِطْلَاق والتقييـد فِي عالم اللِّحَاظ، فإن المتصور والملاحَظ حينما يريد أن يتصوّر الْمَاهِيَّه تارةً يتصورها مطلقه وأخرى يتصورها مقيده. وهذا ما نسميه بالإطلاق والتقييد الثبوتيين.

أَمَّا المقصود من الإِطْلاَـق والتقييـد الإثبـاتيين فهو الإِطْلاَـق والتقييـد فِي عالم «الكلام». إذا ذكر الْمُتِكَلِّم وتلفظ بكلام يَـدُلّ عَلَى الْمَـاهِيَّه، فإما أن يسـكت عن ذكر ما يَـدُلّ عَلَى قيـدٍ لهـذه الْمَاهِيَّه، فهـذا هو الإِطْلَاق الإثباتيّ، أى: السُّكوت فِي عالم الكلام عن ذكر القيـد وعـدم التفوه بالقيـد. وإذا ذكر الْمُتِكَلِّم فِي كلامه مـا يَـدُلّ عَلَى القيـد، فهـذا هو التَّقْيِيـد الإثبـاتيّ. فالإطلاـق والتقييد الإثباتيان يعنى ذكر القيد أو السُّكوت عنه فِي عالم الكلام.

وطبعـاً يكشف الإِطْلاَـق الإثبـاتيّ عن الإِطْلاَـق الثُّبوتيّ، أى: إذا رأينـا أن الْمُتِكَلِّم ذكر فِي كلامه اسم الجنس (أى: ذكر ما يَـدُلّ على الْمَـاهِيَّه) لِكَنَّهُ لم يـذكر مـا يَـدُلّ عَلَى قيـد فِي هـذه الْمَاهِيَّه، فقال: {أحل اللّه البيع} و{البيع} اسم جنس يَـدُلّ عَلَى الْمَاهِيَّه، ولِكَنَّهُ لم يقل: «أحل اللّه البيع الَّذى جرى بِاللُّغَهِ الْعَرَبِيَّه» مثلًا، أو «أحل اللّه بيع البالغ» مثلًا. فحينئـذٍ يكشف هـذا الإِطْلَاق الإثباتيّ عن الإِطْلَاق الثُّبوتيّ، أى: يكشف عن أن الْمُتِكَلِّم عنـدما لاحظ ماهيَّه {البيع} لم يلحظ معها قيـد؛ إذ لو كان قـد لاحظ قيداً ثبوتاً لذكر فِي الكلام وفى عالم الإثبات ما يَدُلّ عليه، فإذا لم يذكره إذن لم يلحظ القيدَ ولم يرده.

ص: ۱۰۴

فالإطلاق الإثباتىّ يكشف عن الإطلاق الثُّبوتىّ كما أن التَّقْييد الإثباتىّ يكشف عن التَّقْييد الثُّبوتىّ. حينئذٍ متى يكون الإِطْلَاق الإثباتىّ كاشفاً عن الإِطْلَاق الثُّبوتىّ؟ أى: متى يكون السُّكوت فِى عالم الكلام دالاًّ عَلَىٰ أن الْمُتِكَلِّم لم يلحظ القيد ولم يرده؟ فهل أن كل أنواع السُّكوت عن ذكر القيد يَدُلّ عَلَىٰ أن الْمُتِكَلِّم لا يريد القيد؟!

الجواب: لا؛ لأَنَّهُ قد لا يذكر الْمُتِكَلِّم القيد لأنهم قد كمّموا فاه وألجموا فمه، وإن كان فِى مقام بيان تمام مراده. فهذا الإِطْلَاق لا يكشف عن الإِطْلَاق الثُّبوتىّ. فليس كل سكوت عن ذكر القيد دالاًّ عَلَىٰ أن القيد غير مراد وإنَّما السُّكوت عن القيد الَّذى كان يمكن ذكره ولم يذكره. أى: تقابل العدم والملكه كالعمى والبصر حَيْث أَنَّ العمى عباره عن عدم البصر ولكن لَيْسَ كل عدم البصر، فإن الحائط لا يبصر ولكن لا يقال له أعمى؛ لأَنَّ عدم الإبصار إِنَّمَا هو فيما من شأنه الإبصار. إذن، إن من الواضح هنا أيضاً أن التقابل بين الإِطْلَاق والتقييد الإثباتيين تقابل العدم والملكه.

أَمَّا أن التقابل بين الإِطْلَاق والتقييد الثبوتيين (الإِطْلَاق الثُّبوتىّ يعنى «عدم لحاظ القيد» والتقييد الثُّبوتىّ يعنى «لحاظ القيد») من أى نوع من التَّقابل، فهذا هو محلّ البحث فعلاً. وقد اختلف الأعلام فِى تشخيص هويته.

نحن عرفنا من خلال البحوث السَّابِقَه أن الْمَاهِيَّه حينما يتصورها اللاحظ فتاره تكون مطلقه (أى: مِنْ دُونِ أن يلحظ معها قيداً) وأخرى تكون مقيدةً. إذن إن الْمَاهِيَّه يعرض عليها ويطرأ عليها ويتوارد عليها وصفان:

تارةً تُلحظ مطلقةً، أى: يطرأ عليها وصف الإِطْلَاق.

وأخرى تُلحظ مقيدةً، أى: يطرأ عليها وصف التَّقْيِيد.

وهذا الوصفان متقابلان ولا يمكن اجتماعهما فِى شىء واحد فِى آن واحد. حينئذٍ وقع الخلاف فِى معرفه نوع هذا التَّقابل، فذهب السَّيِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِىّ رحمه الله ذهب إلى أن التقابل بينهما تقابل التَّضَادّ، واختار المحقق النائينى العدم والملكه مثل الإِطْلَاق والتقييد الإثباتيين، كما أن مختار سَيِّدنَا الأُسْتَاذ الشَّهِيد رحمه الله هو تقابل التناقض، أى: السَّلْب والإيجاب.

أَمَّا القول الأوّل (قول السَّيِّد الأسْتَاذ الْخُوئِيّ رحمه الله) فهو مبنيّ عَلَىٰ الفكره الَّتى تبنّاها (وقد تقدمت قبل العطله الصيفيه) من أنَّ الإِطْلاَق عباره عن «اللابشرط الْقِسْمِيّ» وهو عباره عن أن تُلحظ الماهيهُ ويُلحظ معها عدمُ دخل القيد. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه. إذن، التقابل بينهما تقابل الضِّدَّيْن؛ لأنهما أَمْرَانِ وجوديان (لحاظ الْمَاهِيَّه ولحاظ عدم القيد)، لكِنَّنَا رفضنا هذه الفكره من منطلق أن «اللابشرط» عباره عن لحاظ الْمَاهِيَّه مع عدم لحاظ دخل القيد لا «لحاظ عدم دخل القيد»، وفرق بينهما.

إذن، لا يمكننا المساعده عَلَىٰ القول الأوَّل؛ لأَنَّ مبناه غير تامّ لدينا وهو أن «اللابشرط الْقِسْمِيّ» عباره عن لحاظ «الْمَاهِيَّه» مع لحاظ «عدم دخل القيد» وجوداً و«عدم دخل القيد» عدماً. وهذا المبنى باطل لأَنَّ الصَّحِيح أن «اللابشرط الْقِسْمِيّ» هو لحاظ الْمَاهِيَّه مِنْ دُونِ لحاظ القيد، لا لحاظ الْمَاهِيَّه مع لحاظ عدم دخل القيد.

إذن، يبطل القول الأوّل وهو أن التَّقابل تقابل التَّضَادّ، ويبقى الأمر بيننا وبين الميرزا وهذا ما سيأتى غداً إن شاء الله تعالى. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه. ۱۶۲۰ كلمه

اسم الجنس/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: اسم الجنس/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

كانَ الكلامُ فى معرفه نوع التقابل بين الإِطْلاَق والتقييد الثبوتيين، فهل هو تقابل بنحو التَّضَادّ كما قال به السَّيِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِيّ رحمه الله أم أَنَّهُ من العدم والملكه كما ذكره الميرزا أم أَنَّهُ من تقابل التناقض وَالسَّلْب والإيجاب كما أفاده سَيِّدنَا الأُسْتَاذ الشَّهِيد رحمه الله، فقلنا بالأَمْسِ:

أَمَّا القول الأوّل (القائل بأن التقابل هو تقابل التَّضَادّ)فمرفوض عندنا؛ إذ لا يوجد ضِدَّانِ فى باب الإِطْلاَق والتقييد الثبوتيين؛ إذ لا يوجد لدينا أَمْرَانِ وجوديان، وإِنَّما الموجود أمر وجودى وهو التَّقْيِيد الَّذى هو عباره عن لحاظ القيد، ويقع فِي مقابله الإطلاقُ وهو لَيْسَ أمراً وُجُودِيّاً؛ لأَنَّهُ لَيْسَ عباره عن «لحاظ عدم القيد»، وإِنَّما هو عباره عن أمر عدمى هو «عدم لحاظ القيد»، وبالتَّالى ما أصبحا أَمْرَيْنِ وجودين حتّى يصبحا من التَّضَادّ. ويكفى عدم لحاظ القيد فِي الإِطْلاَق.

ص: ۱۰۶

أجل، إذا بنينا عَلَىٰ مبنى السَّيِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِيّ رحمه الله من أن اللابشرط الْقِسْمِيّ متقوّم بلحاظ عدم القيد، فحينئذٍ يصبح الإطلاق أمراً وُجُودِيّاً، لكِنَّنَا رفضنا فيما سبق أن يكون اللابشرط الْقِسْمِيّ متقوّماً بلحاظ عدم القيد حيث قُلْنَا: إِنَّ «اللابشرط الْقِسْمِيّ» عباره عن «لحاظ الْمَاهِيَّه مِنْ دُونِ لحاظ القيد» لا «مع لحاظ عدم القيد».

إذن فالقول الأوّل مرفوض.

وأمّا القول الثَّانِی (القائل بأن التقابل بينهما من العـدم والملكه) فيشترك معنا فِی التَّسْلِيم بأن الإِطْلَاق لَيْسَ أمراً وُجُودِيّاً وإنَّما هو أمر عـدمىّ؛ لأَنَّهُ عباره عن «عـدم لحاظ القيد» بينما التقييد الثُّبوتىّ أمر وجودىّ. ولكن صاحب هذا القول يختلف معنا فيما يقول: الإِطْلَاق لَيْسَ عباره عن «كل عـدم لحاظ القيـد»، بل هو عباره عن «عدم لحاظ القيد فِی المورد الَّذی يمكن فيه عدم لحاظ القيد ويكون قابلاً لِلتَّقْيِيد»، فيصبح التقابل من العدم والملكه.

ويرد عليه بأَنَّهُ لا مبرِّر لهـذا الشَّرْط؛ فَإِنَّ الإِطْلَاق الثُّبوتىّ للماهيه لا يشترط فيه أَنْ تَكُونَ الْمَاهِيَّه قابله لِلتَّقْيِيـد، وإنَّما «سـعه الْمَاهِيَّه لتمام الأفراد» أمر ذاتىّ لها.

أجل، إن الإِطْلَاق الإثباتىّ منوط بقابليه المورد لِلتَّقْيِيد الإثباتىّ. أى: فِی كُلّ مورد كان يمكن فيه ذكر القيد فِی الكلام ولم يُذكر القيد فهناك يتشكل الإِطْلَاق الإثباتىّ، أَمَّا فِی المورد الَّذی لم يكن بإمكان لِلْمُتِكَلِّم أن يتفوه بالقيد بسبب من الأسباب (كما إذا أغلقوا فمه أو كان ذكر القيـد مسـتحيلاً وذلك مثلما يقال فِی اسـتحاله أخـذ قيـد «قصـد امتثال الأمر» فِی الخطاب نفسه، أو مثلما يقال فِی اسـتحاله أخـذ العلم بالحكم فِی الحكم نفسه أو مثل اسـتحاله أخـذ قصـد امتثال الأمر فِی مُتَعَلَّق الأمر وغيرها من الأمثله. فإذا كان التَّقْيِيـد الإثباتىّ مسـتحيلاً (أى: إذا لم يمكن ذكر القيـد) فحينئذٍ يصـبح الإِطْلَاق الإثباتىّ غير ممكن أيضاً؛ لأَنَّ الإِطْلَاق الإثبـاتىّ إِنَّمَا هو عباره عن عـدم لحاظ القيـد فِی المورد الَّذی يمكن فيه ذكرُ القيـد، أَمَّا فِی المورد الَّذی لا يمكن فيه ذكر القيد فلاـ يوجـد فيه لاـ تقييـد إِثْبَاتِیّ ولا إطلاق إِثْبَاتِی. لكن كلامنا الآنَ فِی الإِطْلَاق الثُّبوتىّ (أى: الإِطْلَاق والتقييـد فِی عالم اللِّحَاظ) وليس فِی الإِطْلاَـق الإثبـاتىّ حَيْث أَنَّ بحثه تـابع لمقـدمات الحِكْمَه؛ لأَنَّ الإِطْلَاق الإثباتىّ يُكشف ويُفهم من مُقَـدِّمَات الْحِكْمَهِ. إعـداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه فكأن السَّيِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِیّ رحمه الله قد انساق ذهنه إلى الإِطْلَاق الإثباتىّ ووقع لديه خلط بين الإطلاق الثُّبوتىّ والإِطْلَاق الإثباتىّ؛ بينما أن الكل يسـلّم بأن التقابل الموجود بين الإِطْلَاق والتقييد الإثباتيين تقابل العدم والملكه، لَكِنَّهُ أجنبى عن الإِطْلَاق الثُّبوتىّ.

ص: ١٠٧

إذن، المتعيَّن من بين هـذه الأقـوال الثَّلاثه هـو القـول الثَّالث القائـل بـأن التقابـل بين الإطلاق والتقييـد الثبوتيين تقابـل التنـاقض (وَالسَّلْب والإيجاب)، أى: أن الإِطْلَاق عباره عن عدم لحاظ القيد والتقييد عباره عن لحاظ القيد، وهما نقيضان.

توضـيحه: أن معنى الإِطْلَاق هو تلك الْخُصُوصِيَّه الَّتى تقتضى أن يكون هذا الْمَفْهُوم صالحاً للانطباق عَلَىٰ جميع الأفراد. فما هى تلـك الْخُصُوصِيَّه؟ هل هى أن يَلحظ المتكلمُ عـدمَ القيـد؟ أم أنَّها عباره عن أن لا يلحظ قيـداً فِى المورد الَّذى يمكن فيه لحاظ القيد؟ أم أنَّها عباره عن أن لا يلحظ الْمُتِكَلِّم قيداً مطلقاً، سَوَاءٌ كَانَ من الممكن لحاظ القيد أم لا.

نحن نريـد أن نَقُول: إِنَّ تلـك الْخُصُوصِيَّه الَّتى يجعـل الْمَفْهُوم صالحـاً للانطباق عَلَىٰ جميع الأفراد يكفى فيها مجرّد أن لا يلحظ فيهـا اللاحـظ القيـدَ؛ لأَنَّ كـل مفهوم من الْمَفَاهِيم يوجـد فيه ذاتـاً القـابليهُ للانطباق عَلَىٰ كل فرد ومصـداق يكون هـذا الْمَفْهُوم محفوظـاً فيه. مثلاً توجـد قـابليه الانطبـاق الـذّاتيَّه فِى مفهوم «العالم» عَلَىٰ كل فرد يكون مفهوم العالم محفوظاً فيه، كما أن تلك القـابليه موجوده فِى الْمَفَاهِيم الأخرى كـ«العالم العادل» و«العالم العادل الهاشـمى» وهى الَّتى تجعل كل مفهوم صالحاً لإسـراء الحكم الثَّابِت فِيه إلى جميع الأفراد. وحيث أن هـذه القـابليه ذاتيَّه لِلْمَفْهُوم، فهى لازمه له ويسـتحيل أن تنفـك عنه. وإذا كانت القابليه من اللوازم الذَّاتيَّه لِلْمَفْهُوم فَإِنَّنا بحاجه إلى عدم وجود حجر عثره ومانع يمنع هذا الْمَفْهُوم من الانطباق عَلَىٰ جميع أفراده، وهـذا المانع هو لحاظ القيـد حيث يأتى ويقف مانعاً أمام مفهوم «العالم» ويمنعه من الانطباق عَلَىٰ جميع أفراده الَّتى قد حفظ فيها مفهوم «العـالم»، وإن لم يكن هـذا المـانع موجوداً كـان يكفى أن يصـبح المفهومُ قابلاً للانطباق عَلَىٰ جميع الأفراد، وبالتَّالى كان يسرى الحكم المترتّب عَلَىٰ هذا الْمَفْهُوم إلى جميع الأفراد، وهذا هو الإِطْلَاق.

ص: ۱۰۸

يبقى هنا إِشْكَال: وهو ما أشار إليه الشَّيْخ الطهرانى من أَنَّهُ كيف تقولون من جهه: إنّ هذه القابليه (قابليه انطباق الْمَفْهُوم عَلَىٰ جميع أفراده) من اللوازم الذَّاتيَّه لِلْمَفْهُوم واللازم الذَّاتيّ لا ينفك عن ملزومه، ومن جهه أخرى تقولون: إذا لاحظ الْمَفْهُوم وَالْمَاهِيَّه ولاحظ القيد، يصبح القيد مانعاً من أن يكون قابلاً للانطباق عَلَىٰ جميع الأفراد. كيف تصبح القابليه ذاتيَّه وكيف يأتى القيد ويفصل بين الملزوم ولازمه الذَّاتيّ. فالتفكيك بين الملزوم واللازم مستحيل.

الجواب هو أن التَّقْييد ولحاظ القيد لَيْسَ تفكيكاً بين اللاَّزِم وملزومه، وإِنَّما إذا أردنا أن ندقق النَّظَر أكثر فعلينا أن نَقُول: إِنَّ التَّقْييد فِى الحقيقه خلق مفهوم جديد (أى: العالم العادل مفهوم جديد يختلف عن مفهوم «العالم»)؛ لأَنَّ الْمَفَاهِيم فِى عالم الْمَفَاهِيم كُلّهَا متباينه، ولا توجد نسب أربع بين الْمَفَاهِيم، بل النِّسْبَهُ الموجوده فِى عالم الْمَفَاهِيم هى نسبه التَّبائُن، حتّى لو كان أحد المفهومين أعمّ من الآخر من حيث الصدق الخارجيّ، لكنهما فِى عالم الْمَفَاهِيم مفهومان متباينان (كـ«العالم» و«العالم العادل» و«العالم العادل الهاشمى» حيث لا تنفك القابليه عن الْمَفْهُوم الأوّل فِى الْمَفْهُوم الثَّانِى والثالث، بل الموجود فِى الأخيرين هو خلق مفهومين جديدين غير الْمَفْهُوم الأوّل، وإلا - أى: إذا لاحظنا الْمَفْهُوم الأوّل بِغَضِّ النَّظَرِ عن الْمَفْهُوم الثَّانِى والثالث - فإنّ الْمَفْهُوم الأوّل لا زال قابلاً للانطباق عَلَىٰ جميع أفراده). وعلى العموم إن الانطباق من شؤون العالم الخارجيّ ولا انطباق بين الْمَفَاهِيم بما هى مفاهيم.

وعلى هذا الأساس صَحَّ أن نقول: إِنَّنَا لو أردنا أن ندقق النَّظَر فِى هذه المسأله نرى أَنَّهُ لا يوجد تقابل بين الإِطْلَاق والتقييد؛ لأَنَّ التقابل الَّذى قرأناه فِى المنطلق معناه أن يكون هناك شيئان يفرض ورودهما عَلَىٰ موضوع واحد، بينما الإِطْلَاق والتقييد لا يردان عَلَىٰ مورد واحد؛ إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه لأَنَّ الإِطْلَاق يرد عَلَىٰ مفهوم والتقييد يرد عَلَىٰ مفهوم آخر (لأَنَّ الْمَفَاهِيم متباينه فِى عالم الْمَفَاهِيم). الإطلاق اللِّحَاظِيّ يعنى أن تلحظ «العالم» ولا تلحظ معه قيد، أى: مفهوم «العالم» فِى الذِّهْن. والتقييد الثُّبوتيّ يعنى أن تلحظ العالم ولا تلحظ معه قيد، أى: مفهوم «العالم العادل» وهذا غير مفهوم «العالم». فأين المورد الَّذى ورد فيه الإِطْلَاق والتقييد معاً عَلَىٰ مفهوم واحد حتّى يكونا متقابلين؟! فإِنَّهُ يستحيل بالدِّقَّه أن يرد الإِطْلَاق والتقييد الثبوتيين معاً عَلَىٰ مورد واحد، فلا يوجد تقابل حتّى لا يوجد تقابل التناقض الَّذى قلناه، وإِنَّما ذكرنا التناقض ابتداءً ومن باب التسامح، فضلاً عن «التَّضَادّ» و«العدم والملكه».

إذن، انطباق الْمَاهِيَّه عَلَىٰ تمام أفرادها أمر ذاتيّ – كما قلنا – والـذاتي لا يتخلّف أصـلًا وهـذا هو معنى الإِطْلَاق. أَمَّا التَّقْيِيـد ففي الواقع لَيْسَ تَخْصِيصاً لهـذه القـابليه حتّى يـأتي الإشـكال بـأن القـابليه الـذَّاتيَّه كيف تنفـك عن الْمَفْهُوم وتُخَصَّص، بـل التَّقْيِيد تَخَصُّص، أي: خلق مفهوم آخر (= العالم العادل)، الَّذي هو خارج عن مفهوم العالم تَخَصُّصاً.

إذن، الإطلاق يرد عَلَىٰ مفهـوم والمفهوم يرد عَلَىٰ مفهوم آخر. فليست نسـبه المقيَّد إلى المطلق (كمـا يبـدو فِي أوَّل وهله) نسـبه الأكثر إلى الأَقَلّ، بحيث يـأتي بِالنَّظَرِ التسامحي إلى الـذِّهْن أن النِّسْبَه بين «العالم» و«العالم العادل» نسبه الأَقَلّ والأكثر، كي يقع التقابل بلحاظ هذا الزَّائِد. فكل هذا الكلام من باب التسامح، وإلا فبالدقه لا مجال لكل هذا الحديث.

هذه هي الأقوال الثَّلاثه فِي مسأله التَّقابل بين الإِطْلَاق والتقييد الثبوتيين وقد عرفنا الصَّحِيح منها كما عرفنا واقع المطلب أيضاً. بعد ذلـك ننتقـل إلى الفوارق والثمرات الموجوده بين هـذه الأقوال نشـرحها غـداً إن شـاء اللّه تعالى. إعـداد وتقرير: الشَّيْخ محسـن الطهراني عفي عنه.١٣١١ كلمه

اسم الجنس/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: اسم الجنس/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعي اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأصول

بعـد أن ذكرنا واستعرضـنا الأقوال الثَّلاثه فِي باب التَّقابل بين الإِطْلَاق والتقييد الثبوتيين، لا بأس بأن نذكر بعض الفوارق بين هذه الأقوال والثمرات المترتّبه عَلَىٰ هذه الأقوال:

من جملتهـا أَنَّهُ بنـاء عَلَىٰ القول الثَّالث الَّذي يقول: بـأن التَّقابـل بين الإطلاق والتقييـد الثبوتيين هو تقابـل التناقض (تقابل السَّلْب والإيجاب) لا يمكن تصوّر حاله ثالثه غير الإِطْلَاق والتقييد، بحيث لا تكون الطَّبِيعَه مطلقه ولا تكون مقيده، وهذا أمر غير ممكن، بنـاء عَلَىٰ القول الثَّالث؛ لأَنَّهُ بنـاء عَلَىٰ هـذا القول الإِطْلَاق والتقييـد نقيضان والنقيضان لا ثالث لهما؛ لأَنَّ معنى الثَّالث هو ارتفاع النقيضين وهو محال.

ص: ١١٠

وهذا بخلاف ما إذا بنينا عَلَىٰ القول الأوّل (للسيد الخوئي) أو الثَّانِي (للميرزا)، فبناء عَلَىٰ ذينك القولين يمكن تصوّر حاله ثالثه لا يوجـد فيها لا الإِطْلَاق ولا التَّقْيِيد؛ لأَنَّهُ عَلَىٰ قول السَّيِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِيّ رحمه الله التَّقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل التَّضَادّ، وَمِنَ الْوَاضِحِ أن الضِّدَّيْن لا يستحيل أن يكون لهما ثالث.

وكذلك إذا بنينا عَلَىٰ مبنى الميرزا (= القول الثَّانِي) القائل بأن التَّقابل بينهما تقابل العدم والملكه، فمن الواضح أَنَّهُ لا يستحيل أن يكـون لهمـا ثـالث؛ لأَنَّ الملكه إذا وجـدت فيهـا، وإلا فـإذا كـان المورد من الموارد الَّتي يمكن فيهـا أَنْ تَكُونَ الملكه موجوده فيصـبح عـدم الملكه، وأمّا إذا كان المورد من الموارد الَّتي لا يمكن أَنْ تَكُونَ فيها الملكه، فلا توجـد هناك لا الملكه ولا عـدم الملكه.

إذن، فبناء عَلَىٰ هذين القولين لا يستحيل تصوّر حاله ثالثه غير الإِطْلَاق والتقييد، وهذه الحاله الثَّالثه الَّتى يمكن افتراضُها بناءًا عَلَىٰ القول الأوّل وَالثَّانِى ولا يمكن افتراضـها بناءًا عَلَىٰ القول الثَّالث هى الَّتى يصـطلح عليها لدى الأُصُولِيِّينَ بحاله الإهمال أو «الطَّبِيعَه المهمله».

إذن، قَضِيَّه أن الطَّبِيعَه المهمله هل هى ممكنه أو غير ممكنه، تختلف باختلاف المبنى من هذه الأقوال الثَّلاثه.

عَلَىٰ القول الثَّالث تكون غير ممكنه؛ لأَنَّهَا لا تكون مطلقه ولا تكون مقيدهً، أى: ارتفع فيها النقيضان وهو مستحيل.

أَمَّا عَلَىٰ القولين الأولين تكون الطَّبِيعَه المهمله ممكنه، وذلك عَلَىٰ رأى السَّيِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِىّ رحمه الله أو عَلَىٰ رأى الميرزا.

ثم بعـد هذا انجر الكلام (بين هؤلاء القائلين بأن الطَّبِيعَه المهمله ممكنه) إلى أَنَّهُ إذا كانت الطَّبِيعَه المهمله ممكنه، وفرضـنا مورداً تحقّق فيه هـذا الإهمـال (أى: فرضـنا مورداً لا ـ التَّقْيِيـد موجود فيه ولا ـ الإِطْلاَـق جـارٍ فيه، وإنَّما الحاله حاله الإهمال) فهل الطَّبِيعَه المهمله هذه بحكم المطلقه أم أنَّها بحكم المقيّده؟

مثلما إذا فرضنا التَّقْييد فى مُتَعَلَّق الأمر بقصد امتثال الأمر، وجرينا مع الْمَشْهُور القائلين بأن متعلّق الأمر يستحيل أن يُقَيَّد بقصد امتثال الأمر، فلا يوجد تقييد فِى البين. وكذلك لا يوجد الإِطْلَاق؛ لعدم جريان مُقَدَّمَات الْحِكْمَةِ، فيصبح الأمر فِى قوله مثلاً: «انفق عَلَىٰ زوجتك» مهملاً من حيث التَّعبُّديّه والتَّوصُّليّه؛ إذ أَنَّهُ لَيْسَ مقيَّداً بقصد الْقُرْبَه؛ لاستحاله تعلّق قصد القُربه بالأمر، ولا أَنَّنَا قبلنا الإِطْلَاق. فلا يوجد لا التَّقْيِيد لإِثْبَاتِ التَّعبُّديّه ولا الإِطْلَاق لكى يثبت التَّوصُّليّه، فأصبح مهملاً. ولكن يجب أن نعرف أن هذا المهمل فِى قوّه أى شيء؟ فهل هو فِى بمثابه المطلق أم هو بمثابه المقيّد؟

هنا وقع الخلاف بين الأُصُولِيِّينَ بأن المهمله هل هى فِى قوّه المقيّده (فكأنه قيّدَ وإن لم يقيّد) أو أَنَّها فِى قوّه المطلقه؟ هذا خلاف بعد أن خلاف بين القائلين بالقول الأوّل وَالثَّانِى، أَمَّا عَلَىٰ القول الثَّالث فقلنا من البدايه أَنَّهُ لا تُتَصَوَّر فيه حالهُ الإهمال. بخلاف القولين الأولين حيث يمكن فيهما هذه الحاله، وحينئذٍ يأتى هذا الكلام من أن هذه الحاله المهمله هل هى فِى حكم الإطلاق أم هى فِى حكم التَّقْيِيد؟

هذه من الفوارق والثمرات المترتّبه عَلَىٰ هذه الأقوال.

ومن جمله هذه الفواق والثمرات المترتّبه عَلَىٰ هذه الأقوال هى أن إمكان الإِطْلَاق منوط بإمكان التَّقْيِيد بناء عَلَىٰ القول الثَّانِى (الميرزا)، لكن بناء عَلَىٰ القولين الآخرين لا يكون إمكان الإِطْلَاق مَنُوطاً وَمَشْرُوطاً بإمكان التَّقْيِيد. فبناء عَلَىٰ قول الميرزا فِى كُلّ مورد يمكن فيه التَّقْيِيد يمكن الإِطْلَاق فيه، أَمَّا إذا فرضنا مورداً يستحيل فيه التَّقْيِيد فيستحيل الإِطْلَاق فيه أيضا؛ لأَنَّ الإِطْلَاق عند الميرزا عباره عن عدم التَّقْيِيد فيما من شأنه التَّقْيِيد (أى: فِى مورد يمكن فيه التَّقْيِيد، فإن لم يقيّد فيه فهو الإِطْلَاق) أَمَّا فِى المورد الَّذى لا يمكن فيه التَّقْيِيد فلا التَّقْيِيد موجود (لأَنَّهُ لا يمكن حَسَبَ الْفَرْضِ) ولا الإِطْلَاق موجود؛ لأَنَّ الإِطْلَاق إِنَّمَا هو فيما إذا لم يقيّد وكان التَّقْيِيد ممكناً، والمقام لَيْسَ كذلك. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه. فعندنا فِى علم الأصول بعض الموارد الَّتى يستحيل فيها التَّقْيِيد ببعض القيود مثل المثال الَّذى ذكرناه من التَّعبُّديّ والتَّوصُّليّ من استحاله تقييد مُتَعَلَّق الأمر بقصد الْقُرْبَه (كما عليه الْمَشْهُور)؛ لأسباب يُذكر فِى محلّه (الدّور والتهافت فِى اللِّحَاظ). فهنا بناء عَلَىٰ قول الميرزا لطالما أن التَّقْيِيد قصد الأمر بقصد الْقُرْبَه مستحيل، فيستحيل إطلاق مُتَعَلَّق الأمر أيضاً، ومن هنا اضطر الميرزا فِى بحث التَّعبُّديّ والتَّوصُّليّ إلى القول بـ«مُتَمِّم الجعل» ليُتمّم هذا الجعل الأوّل لكى يرتفع مَحْذُور الدّور والتهافت.

فالشاهد أن هذا من الموارد الَّتی یستحیل فیها التَّقْیید، فبناء عَلَیٰ کلام المیرزا إذا استحال التَّقْیید استحال الإِطْلَاق.

ومن جمله الموارد الَّتی یستحیل فیها التَّقْیید هو تقیید الحکم بالعلم بالحکم (=أخذ العلم بالحکم فِی مَوْضُوع الحکم نفسه) مثلما یقول: «صلِّ إن علمتَ بوجوب الصَّلاه» (یستحیل لقضیه الدّور أو لأی مشکله أخری ذکرها سَیِّدنَا الأُسْتَاذ الشَّهِید رحمه الله من أنَّه یلزم من العلم أن یکون خالقاً لمعلومه، بینما دور العلم دور الکشف عن المعلوم)، وهنا أیضاً بناء عَلَیٰ مبنی المیرزا لطالما أن تقیید الحکم مستحیل فکذلک یستحیل الإِطْلَاق (إطلاق الحکم للعالم بالحکم والجاهل بالحکم مستحیل أیضاً)؛ لأَنَّ تقیید الحکم بالعالم بالحکم مستحیل، فکذلک إطلاق الحکم أیضاً مستحیل. لذلک بناء عَلَیٰ قول المیرزا لا یمکن إثبات اشتراک الأحکام بین العالمین والجاهلین بالإطلاق.

فَالْحَاصِلُ أَنَّ إمکان الإِطْلَاق منوط بإمکان التَّقْیید (بناء عَلَیٰ کلام المیرزا) أَمَّا بناء عَلَیٰ القولین الآخرین لا یکون إمکان الإِطْلَاق مَنُوطاً بالتقیید (بناء عَلَیٰ قول السَّیِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِیّ رحمه الله وسَیِّدنَا الأُسْتَاذ الشَّهِید رحمه الله) غایه الأمر، بناءًا عَلَیٰ قول السَّیِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِیّ رحمه الله (القائل بأن التَّقابل بین الإِطْلَاق والتقیید الثبوتیین هو تقابل التَّضَادّ) حَیْث أَنَّ استحاله التَّقْیید لا توجد استحاله الإِطْلَاق فکذلک استحاله التَّقیید لا توجب ضروریه الإِطْلَاق (حسب قوله)، بل یبقی ممکناً. إعداد وتقریر: الشَّیْخ محسن الطهرانی عفی عنه. بینما عَلَیٰ قول سَیِّدنَا الأُسْتَاذ الشَّهِید رحمه الله القائل بالتناقض: إذا استحال التَّقْیید یصبح الإِطْلَاق ضروریّاً، لأنهما متناقضین. فیتعین أن یکون الإِطْلَاق هو الواقع وهو الثَّابِت.

هذه بعض الثمرات والفوارق بین هذه الأقوال. وبهذا انتهی کلامُنا فِی هذه الجهه الأولی من جهتی البحث فِی الإِطْلَاق وهی الجهه الَّتی عنوناها بالبحث عن معنی اسم الجنس وقد اتَّضَحَ أن معنی اسم الجنس الَّذی وضع له لغه عباره عن «ذات الْمَاهِیَّه وَالطَّبِیعَه المهمله الجامعه بین المطلق والْمُقَیَّد»، ولَیْسَ اسم الجنس مَوْضُوعاً لخصوص الطَّبِیعَه المطلقه. فلا دلاله وضعیَّه لاسم الجنس عَلَیٰ الإِطْلَاق. وعلیه لا بُدَّ فِی إثبات الإِطْلَاق من قرینهٍ؛ لأَنَّ الوضع لم یؤمن لنا ولم یتعهد لنا بإفاده الإِطْلَاق. إذن، لکی نثبت الإِطْلَاق أو التَّقْیید نحتاج إلی قرینه.

التَّقْيِيد عاده له قرينه خاصّه، أَمَّا الإِطْلَاق فإن وجدت قرينه خاصّه تَدُلّ عليه فبها ونعم، وأمر تشخيصه بيد الفقيه فِي الفقه، وهذا لَيْسَ بحثاً أصولياً؛ لأَنَّهُ لَيْسَ عنصراً مشتركاً سيّالاً فِي جميع الأبواب الفقهيّه، حتّى يأتی فِي علم الأصول.

أَمَّا إذا لم نجد قرينه خاصّه فحينئذٍ ينفتح باب هذا البحث وهو أَنَّهُ هل توجد قرينه عامه تفيد الإطلاقَ أو لا؟ وهذا ما نبحث عنه فِي الجهه الثَّانيه.

الجهه الثَّانيه: وهی البحث عن الإِطْلَاق ومُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ، وهی القرينه العامه الَّتی يقال بموجبها تَتِمّ دلاله اسم الجنس عَلَىٰ الطَّبِيعَه المطلقه بالخصوص؛ لأَنَّهُ لا إِشْكَال فِی أن اسم الجنس رغم أَنَّهُ لم يوضع للمطلق لٰكِنَّهُ يَدُلّ عَلَىٰ المطلق بالخصوص ويُستفاد منه الإِطْلَاق ولو فِی الجمله وضمن شروط مُعَيَّنَه سوف نذكرها.

فيقال: إن أساس هذه الدِّلَالَه (دلاله اسم الجنس عَلَىٰ الطَّبِيعَه المطلقه) عباره عن قرينه عامه متوفره فِي كُلّ الموارد وهی الَّتی تسمى بقرينه الحِكْمَه الَّتی تقتضی الإطلاقَ.

وهناك كلام آخر فِي قِبَال هذا الكلام يقول بأن أساس هذه الدِّلَالَه لَيْسَ عباره عن قرينه الحكمه، بعد القبول بأن اسم الجنس لم يوضع لغه للدِّلاله عَلَىٰ الطَّبِيعَه المطلقه وأن له الدِّلَالَهُ عَلَىٰ الطَّبِيعَه المطلقه. فيقول صاحب هذا القول: بأن هذه الدِّلَالَه ليست وضعيَّه وليست أيضاً مستنده إلى قرينه الحكمه وإنَّما مستنده إلى أساس آخر.

إذن، هناك أساسان لإِثْبَاتِ الإِطْلَاق، ونريد معرفه هذين الأساسين ونعرف موقفنا منها والصحيح منهما. إذن، توجد فرضيتان يمكن طرحهما ابتداءً لكيفيه استفاده الإِطْلَاق من اسم الجنس، بعد الفراغ من أن اسم الجنس لَيْسَ مَوْضُوعاً لغه لِلطَّبِيعَهِ المطلقه:

الْفَرَضِيَّه الأولى: هی أن يقال إن الإِطْلَاق وإن لم يكن مدلولاً وَضْعِيّاً لاسم الجنس (كما تقدّم فِي الجهه الأولی) إلاَّ أن قرينه الحِكْمَه (الَّتی سوف نذكرها بعد ذلك) تَدُلّ عَلَىٰ الإِطْلَاق، وذلك باعتبار أن الإِطْلَاق مدلول الْتِزَامِيّ لقرينه الحِكْمَه.

وقرينه الحِكْمَه عباره عن أن يكون الْمُتِكَلِّم بصـدد بيان تمام مرامه فِي شـخص كلامه هـذا، لا أن يكون فِي مقام بيان تمام مراده فِي مجموع كلماته المبعثره طيله عمره، وأن لا ينصب قرينه عَلَى القيد (طبعاً سوف نشرح هذا بكلا جزئيها مفصَّلاً).

فيقال: إن قرينه الحِكْمَه هـذه، تُوَلِّدُ هـذا الظُّهُور الْحَالِيّ لِلْمُتِكَلِّم، فِي كونه بصـدد بيـان تمـام مرامه بكلامه، ولازم هـذا الظُّهُور (الْمَدْلُول الالْتِزَامِيّ لهـذا الظُّهُور) هو أَنَّهُ هنـا أراد الطَّبيعَه المطلقه فِي المقـام. فمثلاً عنـدما يقول: «أَكْرِم الْعَالِمَ» فإن ظاهر حال الْمُتِكَلِّم أَنَّهُ بصـدد بيـان تمـام مراده فِي كلامه، لازم هـذا الظُّهُور هـو أَنَّهُ أراد من العـالم مطلق العـالم؛ لأَنَّهُ لو أراد من العـالم خصوص العالم العادل مثلاً، لم يكن قـد بين تمام مرامه فِي كلامه؛ لأَنَّ المفروض أن تمام مراده «إكرام العالم العادل» ولَكِنَّهُ فِي كلامه ذكر نصف هـذا المراد وهو «وجوب إكرام العـالم». وهـذا خلاف ظاهر حال كل متكلم عُرْفِيّ يتكلم وفق النُّظُم والقوانين الْعُقَلاَئِيَّه للمحـاورات لابن اللُّغَه، القاضـي بأَنَّهُ حينما يفتح فمه يكون فِي مقام بيان تمام مراده، أَمَّا أَنَّهُ يريـد التكلم بالألغاز فهو لَيْسَ مستحيلاً ولَكِنَّهُ خلاف الأصل الأوّلي.

فكون الْمُتِكَلِّم تَلَفَّظَ وتكلم معناه أَنَّهُ أصبح بصدد بيان تمام مرامه للآخرين من خلال هذا الكلام. هذا الظُّهُور الْحَالِيّ يَسْتَلْزِم أن يكون تمـام مرامه هو وجوب العـالم مِنْ دُونِ أي قيـد، بحيث لو أراد المقيِّد ولم يبين القيـد يكون قـد خـالف ظـاهر حاله. فنثبت الإِطْلاَق بوصفه مدلولاً اِلْتِزَامِيّاً وبوصفه من لوازم الظُّهُور الْحَالِيّ الَّذی بيّناه. هذا هو الأساس الأوّل فِي المقام.

الاعتراض: هناك اعتراض عَلَى هـذا الأساس وهـذه الاسـتفاده (اسـتفاده الإِطْلاَق بهـذه الطَّرِيقَه) بأننا نرضـخ لهذا الظُّهُور الْحَالِيّ المـذكور، لكن قـولكم: «إن من لـوازم هـذا الظُّهُور الْحَالِيّ أَنَّ الْمُتِكَلِّم أراد الإِطْلاَق ولم يرد التَّقْيِيـد» غير مقبول؛ لأَنَّ الْمُتِكَلِّم يكون قـد ارتكب مخالفه لهذا الظُّهُور الْحَالِيّ سواء أراد الإِطْلاَق أم أراد التَّقْيِيد؛ إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانی عفی عنه. لأَنَّهُ إن أراد المقيَّد فَيَكُونُ قـد خـالف ظهوره الْحَالِيّ فِي أَنَّهُ فِي مقـام بيان تمام مراده (وهو المقيَّد). ولو فرضـنا أَنَّهُ أراد المطلق أيضاً يكون قـد خالف الظُّهُور الْحَالِيّ (أي: لم يبين تمام مراده فِي الكلام)؛ لأَنَّ كلامه لم يكن إلَّا اسم الجنس حيث قال: «أَكْرِم الْعَالِمَ» واسم الجنس لا يَدُلّ عَلَى الإِطْلاَق؛ فقد فرغنا فِي الجهه الأولى من البحث عن أن اسم الجنس لا يَدُلّ لا عَلَى الإِطْلاَق ولا عَلَى التَّقْيِيـد، بل يَدُلّ عَلَى ذات الْمَاهِيَّه المطلقه. إذن، لا يستفادُ الإطلاقُ من هـذا الظُّهُور الْحَالِيّ. ويأتی جوابه غـداً إن شاء الله تعالى. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانی عفی عنه. ١٧٣٨ كلمه.

العنوان: اسم الجنس/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعی اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

قلنا إن الْمُسْتَفَادَ من اسم الجنس حين استعماله مِنْ دُونِ القيد هو الإطلاق، رغم أن اسم الجنس لم يوضع فِی اللُّغَه للماهيه مع الإِطْلَاق، وإنَّما وضع لذات الْمَاهِيَّه، مع ذلک يستفاد منه الإِطْلَاق. وقلنا إِنَّه توجد فرضيتان لاستفاده الإِطْلَاق من اسم الجنس، كلتا الفرضيتين تُسَلِّم وتقبل أن اسم الجنس لم يوضع للماهيه المطلقه، بل هی مَوْضُوع لذات الْمَاهِيَّه، لكن مع ذلک يُستفاد منه الإِطْلَاق. هَاتَانِ الفرضيتان نذكرهما تباعاً:

الْفَرَضِيَّه الأولى: هی أنَّ الإِطْلَاق يُستفاد من اسم الجنس (رغم أَنَّهُ لَيْسَ مدلولاً وَضْعِيّاً لاسم الجنس)؛ لأَنَّ هذا الإِطْلَاق مدلول اِلْتِزَامِیّ لظاهر حال الْمُتِكَلِّم القاضی بِأَنَّهُ فِی صدد بيان تمام مراده بكلامه، ولازم هذا الظُّهُور الْحَالِیّ (اللَّازِم العَقْلِیّ أو الْعُرْفِیّ) هو أَنَّهُ عندما يقول: «أَكْرِمِ الْعَالِمَ» مثلاً يريد من «العالم» الطَّبِيعَهَ المطلقه ولم يرد الطَّبِيعَهَ المقيّده بقيد العداله أو بأی قيد آخر؛ لأَنَّهُ لو كان قد أراد من قوله «أَكْرِمِ الْعَالِمَ» المقيَّدَ وهو وجوب إكرام العالم العادل بالخصوص، فمعنى ذلک أَنَّهُ لم يُبَيِّن تمام مراده؛ لأَنَّ المفروض أن تمام مراده هو المقيَّد، بينما فِی كلامه أتى بلفظ يَدُلّ عَلَىٰ الْمَاهِيَّه ولم يأت بلفظ يَدُلّ عَلَىٰ التَّقْيِيد (= على العداله). إذن، لو كان قد أراد «العالم العادل» والحال أَنَّهُ قال: «العالم» فهذا معناه أَنَّهُ قد بَيَّن بكلامه بعض مراده، وهذا خلاف الظُّهُور الْحَالِیّ المتقدّم ذكره.

فإراده المقيَّد مخالفه مِن قِبَلِ الْمُتِكَلِّم لهذا الظُّهُور الْحَالِیّ، وهذا بخلاف ما إذا افترضنا أَنَّهُ أراد من قوله «أَكْرِمِ الْعَالِمَ» المطلقَ، فلو كان مراده المطلق لكان يبيّن تمام هذا المراد بكلامه؛ لأَنَّ تمام مرامه حَسَبَ الْفَرْضِ هو ذات الْمَاهِيَّه، مِنْ دُونِ دخل القيد، وقد أتى فِی الكلام بلفظ يَدُلّ عَلَىٰ ذات الْمَاهِيَّه، وهو اسم الجنس. فقد تقدّم فِی الجهه الأولى من البحث فهو لم يرتكب مخالفه لذات الظُّهُور الْحَالِیّ. إذن فلازم الظُّهُور الْحَالِیّ المذكور هو أن يكون الْمُتِكَلِّم قد أراد المطلق لا المقيّد.

ص: ١١۶

هذا هو جوهر وروح قرينه الحِكْمَه.

قلنا: إن هذا الكلام قد يُعترض عليه بأن هذا الظُّهُور الْحَالِیّ الَّذی ذكرتموه صحيح؛ إذ لا إِشْكَال فِی أن ظاهر حال كل متكلم حينما يتكلم أَنَّهُ فِی صدد بيان تمام مراده بشخص كلامه، لكِنَّنَا لا نقبل قولكم «إنَّ لازم هذا الظُّهُور الْحَالِیّ هو أَنَّهُ أراد المطلق»، فلا نقبل أن يكون الإِطْلَاق مدلولاً اِلْتِزَامِيّاً لهذا الظُّهُور الْحَالِیّ؛ لأَنَّهُ عَلَىٰ كل تقدير (سَوَاءٌ كَانَ قد أراد المطلق أو أراد المقيّد) لم يمش وَفق الظُّهُور الْحَالِیّ بل ارتكب مخالفه؛ لأَنَّهُ إما يريد المقيّد وإما يريد المطلق. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانی. أَمَّا عَلَىٰ الأوّل فواضح بِأَنَّهُ ارتكب مخالفه، وأمّا لو كان مراده المطلق أيضاً لم يبيّن تمامَ مراده بكلامه؛ لأَنَّ تمام مراده حَسَبَ الْفَرْضِ هو الْمَاهِيَّهُ والإطلاق، بينما لم يأت فِی كلامه بما يَدُلّ عَلَىٰ الْمَاهِيَّه والإطلاق، بل أتى فِی كلامه بما يَدُلّ عَلَىٰ الْمَاهِيَّه وهو اسم الجنس، وقد فرغنا فِی الجهه الأولى من أن اسم الجنس يَدُلّ عَلَىٰ ذات الْمَاهِيَّه ولا يَدُلّ عَلَىٰ الإِطْلَاق. إذن يكون قد خالف

الظَّهُور الْحَالِيّ أيضاً. إذن، ارتكب هـذا الْمُتِكَلِّم مخالفه للظهور الْحَالِيّ سواء أراد التَّقْيِيد أو أراد الإِطْلَاق، ومن المقطوع أَنَّهُ أراد أحدهما (المطلق أو المقيَّد) من «أَكْرِمِ الْعَالِمَ».

وعلى كل تقدير هو ارتكب مخالفه الظُّهُور الْحَالِيّ، فكيف تقولون إن الظُّهُور الْحَالِيّ المذكور يَسْتَلْزِم عقلًا أو عرفاً أن نقول إن هذا الْمُتِكَلِّم أراد المطلق. كلا، لا يَسْتَلْزِم أن يكون قد أراد المطلق ولا يَسْتَلْزِم أن يكون أراد المقيّد، بل يَسْتَلْزِم أن يكون قد أراد ذات الْمَاهِيَّه. هذا هو الاعتراض.

بالإمكان التَّخلُّص من هذا الاعتراض بأحد هذه الأجوبه بنحو الترتيب:

ص: ١١٧

الجواب الأوّل: أن نقول إن الظُّهُور الْحَالِيّ (الَّذى تمسكنا بدلالته الاِلْتِزَامِيَّه وَقُلْنَا: إِنَّ مدلوله الاِلْتِزَامِيّ هو الإِطْلَاق) المتقدّم ذكره ما هو بالتحديد؟ فهو بالتحديد عباره عن كون الْمُتِكَلِّم بصدد بيان تمام مراده ومرامه، ونقصد بالمَرام والمراد الملحوظ والمتصوَّر والمرئى لهذا الْمُتِكَلِّم. أى: ما وقع تحت لحاظه وتصوره وما رآه. وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ الْمُتِكَلِّم لو كان قد أراد من قوله «أَكْرِمِ الْعَالِمَ» المطلقَ، فَيَكُونُ ملحوظه فِى هذه الصُّورَه هو ذات الْمَاهِيَّه؛ فَإِنَّ الإِطْلاَق كيفيَّه اللِّحَاظ والرؤيه، وليس دخيلاً فِى الملحوظ والمرئى، بل المرئى بالرؤيه الإطلاقيه هو ذات الْمَاهِيَّه (كما تقدّم شرحه سابقاً). أى: هذه الكيفيات الثَّلاثه الآنفه الذكر (اللابشرط الْقِسْمِىّ والبشرط شىء، والبشرط لا) هذه كَيفِيَّات لرؤيه الْمَاهِيَّه ولحاظها، أَمَّا الملحوظ فهو ذات الْمَاهِيَّه.

إذن، إن خُصُوصِيَّه الإِطْلاَق لا تدخل فِى المرئى والملحوظ، بينما نحن مقصودنا من «المراد» فِى الظُّهُور الْحَالِيّ المتقدّم ذكره (حيث قلنا إن ظاهر حال كل متكلم أَنَّهُ بصدد بيان كل مراده) هو ملحوظه ومتصوَّره، لا كل ما هو موجود فِى ذهنه؛ فَإِنَّه إن أراد الْمُتِكَلِّم المطلقَ فيوجد فِى ذهنه شيئان: ١- ذات الْمَاهِيَّه. و٢- كيفيه لحاظ هذه الْمَاهِيَّه (وهى كيفيَّه اللابشرطيه). ولكننا لا نقصد بالمراد والمرام كل ما هو موجود فِى ذهن الْمُتِكَلِّم وتصوَّره ولاحظه، لا الشَّىْء الملحوظ فِى ذهنه وَالَّذِى لَيْسَ ملحوظاً له كنفس اللِّحَاظ والرؤيه مع أَنَّهُ أمر ذهنى ولَكِنَّهُ لا يدخل فِى المقام.

فحينئذٍ بناء عَلَى هذا المبنى وهو الصَّحِيح (حيث قلنا فِى اللابشرط الْقِسْمِىّ إِنَّهُ عباره عن أن تلحظ الْمَاهِيَّه ولا تلحظ معها قيداً، فالملحوظ فِى اللابشرط الْقِسْمِىّ هو الْمَاهِيَّه ذاتها، ولا يوجد شىء آخر زائد عَلَى ذات الْمَاهِيَّه). فلو قال: «أَكْرِمِ الْعَالِمَ» ودار الأمر بَيْنَ أَنْ يَكُونَ قد أراد المطلق أو أراد المقيَّد نقول: إذا كان قد أراد المقيَّد فمعنى ذلك أَنَّهُ وقع تحت نظر الْمُتِكَلِّم ولحاظه شيئان: ذات الْمَاهِيَّه، والقيد (قيد العداله مثلًا)، فملحوظه ومتصوَّره شيئان، أَمَّا هى فواحده.

أَمَّا لو افترضنا أَنَّهُ أراد المطلق (ولاحظ الْمَاهِيَّهَ بنحو اللابشرط الْقِسْمِيّ)، فَيَكُونُ ملحوظه هو ذات الْمَاهِيَّه، ولم يقع تحت ملحوظه شيئان. فالأمر دائر بَيْنَ أَنْ يَّكُونَ ملحوظه ومتصوره شَيْئَيْنِ (ذات الْمَاهِيَّه والقيد) وبين أن يكون ملحوظه ومتصوره شيئاً واحداً وهو ذات الْمَاهِيَّه.

فإن كان قد أراد الأوّل (أي: المقيّد) إذن هو لم يبين تمام ملحوظه ومراده بكلامه، ويكون مخالفاً للظهور الْحَالِيّ؛ لأَنَّ الظُّهُور الْحَالِيّ كان عباره عن كونه بصدد بيان تمام مراده وملحوظه ومتصوَّره بكلامه، والمفروض أن متصوره وملحوظه شيئان: الْمَاهِيَّه والقيد. فَيَكُونُ قد بين الْمَاهِيَّه مِنْ دُونِ القيد، وهذا هو المخالفه لظهوره الْحَالِيّ.

وهذا بخلاف ما إذا فرضنا أَنَّهُ أراد المطلق؛ فَإِنَّ ما تصوّره فِي المطلق هو ذات الْمَاهِيَّه، وقد أتى بلفظ يَدُلّ عَلَى ذات الْمَاهِيَّه. وهذا هو المطلوب ولا نطالب الْمُتِكَلِّم بشيء أكثر من هذا وهو الإتيان بلفظ يَدُلّ عَلَى تمام مراده ومقصوده، والمقصود من المراد والمقصود هو المتصوَّر والملحوظ، وليس كل شيء يوجد فِي ذهنه. وخُصُوصِيَّه الإِطْلَاق كيفيَّه من كَيفِيَّات اللِّحَاظ ولا تقع تحت اللِّحَاظ؛ لأَنَّ الإطلاق عندنا لم يكن إلَّا عباره عن أن تلحظ الْمَاهِيَّه فقط. فتمام المراد هو ذات الْمَاهِيَّه وقد أتى بلفظ يَدُلّ عَلَى ذات الْمَاهِيَّه، فلم يرتكب مخالفه فيما لو فرضنا أَنَّهُ أراد المطلق. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهراني. فليس الأمر كما تَوَهُّمه صاحب الإشكال أَنَّهُ عَلَى كلا التقديرين خالف الْمُتِكَلِّم الظُّهُور الْحَالِيّ؛ فإِنَّهُ عَلَى تقدير أن يكون أراد المقيَّد يكون قد خالف الظُّهُور الْحَالِيّ؛ لأَنَّ مراده وملحوظه شيئان ولَكِنَّهُ أتى بلفظ يَدُلّ عَلَى أحد الشيئين فقط.بينما عَلَى فرض أن يكون أراد المطلق لا يكون قد خالف الظُّهُور الْحَالِيّ حيث أتى بلفظ يَدُلّ عَلَى تمام ملحوظه؛ لأَنَّ تمام ملحوظه (عندما يريد المطلق) هو الْمَاهِيَّه ذاتها؛ لأَنَّ هذا هو معنى الإِطْلَاق؛ فإن الإِطْلَاق هو أن تلحظ الْمَاهِيَّه فقط.

إذن، فنرجع مرّةً أخرى إلى ما قلناه من أن الظُّهُور الْحَالِيّ المـذكور يَسْتَلْزِم أن يكون قـد أراد الإِطْلَاق. فلم تنخرم الملازمه (بَيْنَ أَنْ يَّكُونَ قد بين تمام مرامه وبين أن يكون أراد المطلق) بهذا الإشكال.

هـذا هو الجواب الأول، وهو جواب صـحيح عَلَىٰ مبنانـا المتقـدّم فِى تفسير «اللابشـرط الْقِسْمِيّ» حيث قلنـا بأَنَّهُ عباره عن لحاظ الْمَاهِيَّه وعـدم لحـاظ شـىء آخر معه؛ لأَنَّهُ وَفقـاً لهـذا المبنى لا تقع خُصُوصِيَّه الإِطْلَاق تحت لحاظ الْمُتِكَلِّم، لَيسَ الإِطْلَاق أن تلحظ الْمَاهِيَّه وتلحظ الإِطْلَاق (أى: أن تلحظ عـدم القيـد)، بل حقيقه الإِطْلَاق عنـدنا عباره عن أن تلحظ الْمَاهِيَّه ولا تلحظ معها شىء. فبنـاء عَلَىٰ هـذا المبنى يَتُمّ هـذا الجواب؛ لأَنَّ الأمر دائر بَيْنَ أَنْ يَّكُونَ قـد لاحـظ الْمَاهِيَّه ولاحظ قيـداً، وبين أن يكون قد لاحظ الْمَاهِيَّه مِنْ دُونِ أى قيـد. فإن أراد الأوّل لا يكون قـد بيّن كلّ ما أراده بكلامه، وإن أراد الثَّانِى يكون قـد بيَّن تمام مراده بكلامه.

أجـل، بنـاء عَلَىٰ مبنى السَّيِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِيّ رحمه الله القائـل بأن الإِطْلَاق (وهو اللابشـرط الْقِسْمِيّ عنـده) عباره عن شَيْئَيْنِ: أن تلحظ الْمَاهِيَّه وأن تلحظ عدم دخل القيد، ومن هنا أصبح الإِطْلَاق والتقييد عنده أَمْرَيْنِ وجوديين (لحاظُ عدم دخل القيد ولحاظ القيد). وحينئِذٍ سواء أراد الْمُتِكَلِّم المطلق أم أراد المقيّد، فما وقع تحت لحاظه شيئان:

أ) - عَلَىٰ تقدير أن يكون مراده المقيَّد فواضح أَنَّهُ وقع تحت لحاظه أَمْرَانِ: ١- ذات الْمَاهِيَّه و ٢- القيد، بينما أتى فِى كلامه بلفظ يَدُلّ عَلَىٰ ذات الْمَاهِيَّه، فَيَكُونُ كلامه ناقصاً ولا يكون مبيِّناً تمامَ مرامه بكلامه، وهذا خلاف الظُّهُور الْحَالِيّ.

ب) - وعلى تقدير أن يكون قد أراد المطلق فأيضاً وقع تحت لحاظه شـيئان: ١- ذات الْمَاهِيَّه و٢- لحاظ عدم القيد (= الإِطْلَاق)، بينمـا مـا أتى فِى كلامه بما يَدُلّ عَلَىٰ ذات الْمَاهِيَّه فقط. فيأتى الإشـكال عَلَىٰ مبنى السَّيِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِيّ رحمه الله ولا يَتُمّ هـذا الجواب الأوّل. أى: يجب أن يفتش السَّيِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِيّ رحمه الله عن جواب آخر عن هذا الإشكال.

ص: ١٢٠

الجواب الثَّانِي: هو أن نقول إنَّنا نسلّم بأن الإِطْلَاق كما يقول السَّيِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِيّ رحمه الله عباره عن لحاظ الماهيه ولحاظ عدم القيـد، مع ذلک هذا الإشـکال المتقدّم هنا غير تامّ؛ وذلک لأَنَّنَا مع ذلک نقول هذا المتکلم لو أراد المقيّد خالف الظُّهُور الْحَالِيّ ولَكِنَّهُ لو أراد المطلق لم يخـالف ظهوره الْحَالِيّ الْمُسْتَلْزَم بأَنَّهُ أراد المطلق؛ وذلک بأن نَقُول: إِنَّ هـذا الظُّهُور الْحَالِيّ (الَّذي نريد أن نتمسک بـدلالته الالْتِزَامِيَّه عَلَى إراده الإِطْلَاق) تحديـداً عباره عن کون الْمُتِكَلِّم بصـدد بيان تمام مرامه. ونقصـد بـ«المرام» المراد الْجِدِّيّ، لا المراد الاستعماليّ والتّصوّريّ. ظاهر حال کل متکلم عُرْفِيّ وعاقل هو أَنَّهُ بصدد بيان تمام مرامه الْجِدِّيّ، لا تمام ما تصوّره وإن لم يرده جِدّاً؛ فقـد يتصوّر الْمُتَكَلِّم أمورا لَكِنَّهَا غير داخله فِي مراده الْجِدِّيّ، فلا يکون حال الْمُتِكَلِّم ظاهراً فِي أَنَّهُ بصـدد بيان هـذه الأُمُور، بل ظاهر حال الْمُتِكَلِّم الْعُرْفِيّ أَنَّهُ بصدد بيان تمام مراده الْجِدِّيّ من کلامه، وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ خُصُوصِيَّه الإِطْلَاق حتّی عَلَى مبنی السَّيِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِيّ رحمه الله (الَّذي عم نحکی عَلَى مبناه فِي هذا الجواب الثَّانِي) داخله تحت اللّحَاظ والتصوّر (لأَنَّ الإِطْلَاق عنـده عبـاره عن أن تلحظ الْمَاهِيَّه وتلحظ معها رفضَ القيـد)، لَكِنَّهَا قَطْعاً غير داخله فِي المراد الْجِدِّيّ لِلْمُتِكَلِّم. أی: حتّی السَّيِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِيّ رحمه الله يقبل ويسلّم بأن خُصُوصِيَّه الإِطْلَاق وإن کانت ملحوظه للإنسان عندما يريد المطلق؛ لأَنَّهُ لاحظ الْمَاهِيَّه ولاحظ عـدم القيد. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانی عفی عنه. أَمَّا فِي مرحله الْمَدْلُول التَّصديقيّ الْجِدِّيّ لِلَّفْظِ الَّتی هی مرحله الإسناد وجعل الحکم لا يمکن أَنْ تَكُونَ خُصُوصِيَّه الإِطْلَاق داخله ضمن المراد والمدلول التَّصديقيّ الْجِدِّيّ من اللَّفظ؛ لأَنَّهُ يَسْتَلْزِم أن يکون الحکم مجعولاً لا عَلَى هذا الْمَوْضُوع بما هو فانٍ فِي الخارج، بل مجعولاً عَلَى هـذا الْمَوْضُوع بما هو مطلق ومجرّد عن القيـد؛ لأَنَّ الملحوظ والمتصور هو هـذا (وَفقاً لمبناه)، وهذا لازم فاسد. أی: من الواضح أَنَّهُ لَيْسَ من أفراد هـذا الْمَوْضُوع فِي الخـارج ما يکون مطلقاً ومجرداً عن القيـد، بينما قَطْعاً هو يقصـد من الْمَوْضُوع ما له فرد فِي الخـارج حتّی يمکن إکرامه، وإلا فـإن الإنسـان المطلق غير موجود فِي الخـارج حتّی نکرمه. وکـذلک الأمر فِي قوله: {أحل الله البيع}، فلو فرضـنا أن الإِطْلَاق داخـل فِي المراد الْجِدِّيّ للآيه الکريمه، فَيَكُونُ معناهـا: «أحل الله البيع المطلق»، ولکن أين البيع المطلق خارجاً؟ فمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ البيع الخارجيّ لا يکون مطلقاً، بل إما يکون بشرط شیء (کالبلوغ) أو بشرط لا.

إذن، خُصُوصِيَّه الإِطْلاَق عَلَىٰ فرض إراده المطلق وإن كانت داخله تحت اللِّحَاظ عَلَىٰ رأى السَّيِّد الأسْتَاذ الْخُوئِيّ رحمه الله، لٰكِنَّهَا ليست داخله تحت المراد الْجِدِّيّ، بينما الظُّهُور الْحَالِيّ الَّذى شرحناه عباره عن ظهور حال الْمُتِكَلِّم أَنَّهُ بصدد بيان تمام مراده الْجِدِّيّ، لا تمام ما هو فِى ذهنه وما هو متصوَّر له.

فلو أراد المطلق يكون مراده الْجِدِّيّ هو ذات الْمَاهِيَّه (ماهيَّه البيع) وقد أتى بلفظ يَدُلّ عَلَىٰ ذات الْمَاهِيَّه وهو اسم الجنس الدَّالّ عَلَىٰ ذات الْمَاهِيَّه، ومراده الْجِدِّيّ ذات الْمَاهِيَّه أيضاً حتّى عَلَىٰ رأى السَّيِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِيّ رحمه الله، وليس ذات الْمَاهِيَّه مع الإِطْلَاق؛ لأَنَّه بناء عَلَىٰ مبناه يكون الإِطْلَاق مراداً تصوُّريّاً واستعماليّاً وليس مراداً جديّاً وإن لم يكن عَلَىٰ مبنانا مراداً تصوُّريّاً حتّى فضلًا عن أن يكون مراداً جديّاً.

إذن، إذا لاحظ ما هو موضوع الحكم جِدّاً، فالأمر دائر بين الأَقَلّ والأكثر: إمّا أن مراده الْجِدِّيّ عباره عن الْمَاهِيَّه مع القيد (البيع + البلوغ) وإما أن يكون مراده شيئاً واحداً وهو الْمَاهِيَّه (=البيع). نعم إن مراده التَّصوُّريّ الاستعماليّ حتّى فِى الفرض الثَّانِى عباره عن ماهيَّه البيع مع الإِطْلَاق، لٰكِنَّهُ مراد تصوُّرىّ، ولٰكِنَّهُ لَيْسَ ما كان الْمُتِكَلِّم بصدد بيان تمامه؛ فإِنَّهُ كان بصدد بيان تمام مراده الْجِدِّيّ، فهو لم يرتكب مخالفةً لهذا الظُّهُور الْحَالِيّ، حتّى لو بنينا عَلَىٰ مبنى السَّيِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِيّ رحمه الله.

إذن هذا هو الجواب الثَّانِى عن الإشكال، وهو جواب يَتُمّ عَلَىٰ كل المبانى، سواء عَلَىٰ مبنانا أم عَلَىٰ مبنى السَّيِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِيّ رحمه الله. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه. ٢٠٢٥ كلمه.

اسم الجنس/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

ص: ١٢٢

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: اسم الجنس/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعی اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

قلنا إن استفاده الإطلاق من اسم الجنس بعد الفراغ عن أن اسم الجنس لَيْسَ موضوعاً لِلطَّبِيعَهِ المطلقه (فالإطلاق لا يُستفاد من الدِّلَالَه الوضعيَّه للكلمه) توجد فرضيتان لاستفاده الإِطْلَاق من اسم الجنس، كُنَّا نتكلّم فی الفرضيه الأولى منهما، وهی الْفَرَضِيَّه القائله بأن الإِطْلَاق إِنَّمَا يستفاد من اسم الجنس باعتبار أن هذا الإِطْلَاق مدلول اِلْتِزَامِيّ لظهور حالیٍّ لِلْمُتِكَلِّم، هذا الظُّهُور مفاده هو أن الْمُتَكَلِّم عاده بصدد بيان تمام مراده بكلامه. لازم هذا الظُّهُور العَقْلِيّ أو الْعُرْفِيّ هو أَنَّهُ أراد المطلق؛ لأَنَّهُ لو أراد المقيّد كان معناه أَنَّهُ لم يبيّن بكلامه تمام مراده، بل بيّن بكلامه قسماً من مراده، وسكت عن قسم آخر من كلامه، وهذا خلاف ظاهر حاله.

وقد واجه هذا الظُّهُور الْحَالِيّ (الَّذی أردنا أن نستفيد منه الإِطْلَاق) مشكلةً واعتراضاً يقول بأن الْمُتِكَلِّم عَلَىٰ كل حال لم يمش وفق هذا الظُّهُور الْحَالِيّ، سواء أراد المطلق أم أراد المقيّد؛ لأَنَّهُ إن أراد المقيّد فواضح أَنَّهُ لم يبين كل هذا المقيّد فِی كلامه، وإن أراد المطلق أيضاً لم يبيّن المطلق فِی كلامه، بل بَيَّن فِی كلامه اسمَ الجنس وهو لا يَدُلّ عَلَىٰ المطلق، بل يَدُلّ عَلَىٰ الطَّبِيعَه (لا عَلَىٰ الطَّبِيعَه المطلقه). فلا الإِطْلَاق بينه فِی كلامه ولا التَّقْيِيد، إذن لم يبين تمام مراده بكلامه، فكنا بصدد معالجه هذه المشكله والإجابه عنها.

ذكرنا جوابين ألخصهما فِی سطر:

يريد كلا الجوابين أن يقول: إنَّ هذا الظُّهُور الْحَالِيّ الَّذی بيّناه وهو ظهور حال الْمُتِكَلِّم فِی كونه بصدد بيان تمام مراده، المقصود من «مراده» يعنی: ما تصوّره فِی ذهنه وأراده جِدّاً. فظاهر حال الْمُتَكَلِّم هو أَنَّهُ بصدد بيان ما تصوّره وأراده جِدّاً.

ص: ١٢٣

فالجواب الأوّل عَلَىٰ هذا الأساس يقول: إن الْمُتَكَلِّم لم يتصوّر الإطلاقَ، فلو أراد المقيَّد لم يبيّن تمامَ ما تصوّره؛ لأَنَّ تمام ما أراده هو الْمَاهِيَّه مع القيد، ولو أراد المطلق بين تمام ما أراده؛ لأَنَّ تمام ما أراده هو ذات الْمَاهِيَّه، وذات الْمَاهِيَّه هی الْمُتَصَوَّرَه، أَمَّا إطلاقها فليس داخلًا تحت التَّصَوُّر. هذا هو الجواب الأوّل الَّذی قلنا إِنَّه جواب صحيح.

فبناء عَلَىٰ إرادته المطلق، لا يكون مخالفاً لظهور حاله، أَمَّا إذا أراد المقيّد فتمام متصوَّره هو الْمَاهِيَّه مع القيد، فلم يبيِّن تمامَ ما تصوّره، فَيَكُونُ قد خالف ظهور حاله.

والجواب الثَّانِي: كان يقول: حتّى لو فرضنا أن الإِطْلَاق يدخل تحت التَّصَوُّر، لٰكِنَّهُ لا يدخل تحت المراد الْجِدِّيّ قَطْعاً، فَحَتَّى لو فرضنا أن الإِطْلَاق عباره عن لحاظ عدم القيد - كما يقوله السَّيِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِيّ رحمه الله - ولٰكِنَّهُ لَيْسَ هو المراد الْجِدِّيّ لِلْمُتِكَلِّم، وإنَّما مراده الْجِدِّيّ هو ذات الْمَاهِيَّه. فلو أراد المطلق يكون مراده الْجِدِّيّ هو ذات الْمَاهِيَّه، وكلامه وافٍ ببيان ذات الْمَاهِيَّه (كلامه اسم الجنس، واسم الجنس وافٍ ببيان ذات الْمَاهِيَّه)، فلم يزد مراده الْجِدِّيّ عَلَىٰ كلامه. أی: بيَّنَ كل مراده

الْجِدِّیّ بکلامه، وقد بیّنها من خلال اسم الجنس.

بخلاف ما إذا فرضنا أَنَّهُ أراد المقیَّد؛ فَإِنَّ فی مثل: «أَکْرِمِ الْعَالِمَ» یکون مراده الْجِدِّیّ «العالم العادل» بینما کلامه غیر وافٍ بهذا المراد, فلم یبین تمام مراده بکلامه. أی: خالف الظُّهُور الْحَالِیّ، فالظهور الْحَالِیّ یَسْتَلْزِم أَنَّهُ أراد المطلق. هذا هو الجواب الثَّانِی.

الجواب الثَّالث بعد فرض التنزل عن الجوابین الأولین، وبعد فرض أن یقال إِنَّنا تنزلنا عن الجواب الأوّل القائل بأن الإِطْلَاق غیر داخل تحت اللِّحَاظ والتصوّر، بل قلنا بأن اللِّحَاظ لَیْسَ کیفیَّه فِی اللِّحَاظ کما یقول به السَّیِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِیّ رحمه الله، وتنزلنا عن الجواب الثَّانِی أیضاً القائل بأن الإِطْلَاق لَیْسَ داخلاً فِی المراد الْجِدِّیّ، مع ذلک نرید أن نقول: إذا دار الأمر بَیْنَ أَنْ یَّکُونَ الْمُتِکَلِّم أراد بقوله: «أَکْرِمِ الْعَالِمَ» المطلق أو أراد المقیَّد، فإذا دار الأمر بینهما یمکننا أن نقول بأَنَّهُ أراد المطلق لا المقیَّد. ونعین ذلک بالظهور الْحَالِیّ الَّذی ذکرناه لکن بالاستعانه إلی الظُّهُور القائل بعدم وجود مؤونه زائده، وذلک بالقول بأن من الصَّحِیح أن هذا الْمُتِکَلِّم سواء فرضناه أَنَّهُ یرید المقیَّد فَیَکُونُ مراده أزید من کلامه؛ لأَنَّ کلامه عباره عن «أَکْرِمِ الْعَالِمَ» ولکن مراده عباره عن إکرام العالم العادل.

ولـو أراد المطلق يكون مراده أزيـد من كلامه؛ لأنَّ كلامه «أَكْرِمِ الْعَالِمَ» بينما مراده الْجِدِّيّ هو «أَكْرِمِ الْعَالِمَ المطلق» حَسَبَ الْفَرْضِ، فعلى كل تقدير، سواء أراد المقيَّد أم أراد المطلق (والإطلاق عباره عن لحاظ عدم القيد) يكون قد أراد شيئاً زائداً عَلَىٰ ما يَدُلّ عليه اسم الجنس وَالَّذِى يَدُلّ عَلَىٰ ذات الْمَاهِيَّه (إما ذات الْمَاهِيَّه مع عدم لحاظ القيد أو لحاظ الْمَاهِيَّه مع لحاظ عدم القيد).

إذن، توجد زياده فِى كُلّ من المطلق والْمُقَيَّد، ولكن زياده المطلق أقل وزياره المقيَّد أكثر؛ لأَنَّ المقيَّد عباره عن لحاظ الْمَاهِيَّه مع لحاظ وجود القيد، بينما المطلق زيادته أقل فِى نظر العرف (الَّذى هو المحكّم فِى الظهورات)؛ لأَنَّهُ لا يَسْتَلْزِم تلك المؤونه الزائده فِى المقيَّد. فلو دار الأمر بينهما يكون الأصل عدم تلك المؤونه الزائده فِى المقيَّد.

إذن، بضميمه أصاله عدم المؤونه الزائده (وَالَّتِى هى من الأُصُول الْعُقَلَائِيَّه أيضاً) مع ضمه إلى ذاك الظُّهُور الْحَالِيّ الَّذى يَقُولُ: إِنَّهُ بيَّن تمامَ مراده بكلامه، هو أَنَّهُ بيّن المطلقَ بكلامه؛ لأَنَّهُ لو كان قد أراد المطلق لكان لاحظ الْمَاهِيَّه ولاحظ عدم القيد، أَمَّا معنى أَنَّهُ يريد المقيَّد أَنَّهُ لاحظ الْمَاهِيَّه ولاحظ وجود القيد. والعرف يرى أن مؤونه الثَّانيه أثقل من الأوّل، فينصرف إلى الأوَّل، إلاَّ أَنْ تَكُونَ هناك قرينه عَلَىٰ الثَّانِى وحينئذٍ يصبح مقيَّداً. وعلى أى حال نصل إلى الإِطْلَاق الَّذى نريده.

هذه أجوبه ثلاثه عَلَىٰ هذا الإشكال الَّذى كان يستهدف الْفَرَضِيَّه الأولى القائله بإمكانيه استفاده الإِطْلَاق من اسم الجنس بمؤونه الظُّهُور الْحَالِيّ الَّذى يقول إن ظاهر حال الْمُتِكَلِّم دائماً فِى أَنَّهُ بصدد بيان تمام مراده فِى كلامه. إذن، ارتفع الإشكال فسَلِمَتْ الْفَرَضِيَّه الأولى من الإشكال، وهذه الْفَرَضِيَّه هى الصحيحه وَالَّتِى نتبنّاها.

ومن هنا وقبل أن ننتقل إلى الْفَرَضِيَّه الثَّانيه، تبيّنت النُّكْتَه المتكرره فِي البحوث السَّابِقَه من أن «الإِطْلَاق مدلولٌ تصديقى للكلام وليس مدلولاً تصوُّريّاً للكلام»؛ لأَنَّنا عرفنا من خلال هذا البحث الَّذى انتهينا منه الآنَ؛ لأَنَّنا عرفنا من خلاله أن الإِطْلَاق هو فرع الظُّهُور الْحَالِيّ الَّذى ذكرناه (أى: مدلول اِلْتِزَامِيّ لهذا الظُّهُور الْحَالِيّ)، وهذا الظُّهُور يعيِّن الْمَدْلُول التَّصديقيّ الْجِدِّيّ لِلْمُتِكَلِّم. أى: ظاهر حال الْمُتِكَلِّم هو أَنَّهُ بيّن بكلامه مرادَه الْجِدِّيّ (أى: محور هذا الظُّهُور هو المراد الْجِدِّيّ لِلْمُتِكَلِّم). فهو ظهور ناظر إلى عالم الواقع وعالم الجد، وليس إلى الْمَدْلُول التَّصوُّرىّ. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى. أى: يقول هذا الْمُتِكَلِّم الَّذى أتى باسم الجن: لَيْسَ فِي مراده الْجِدِّيّ ما يزيد عَلَى ما يَدُلّ عليه اسم الجنس، بل كل ما يَدُلّ عَلَيه اسم الجنس هو مراده الْجِدِّيّ، وقد بيّنا معنى «اسم الجنس» فِي الجهه الأولى من أن معنى اسم الجنس هو ذات الْمَاهِيَّه. فالإطلاق من شؤون المراد الْجِدِّيّ للكلام دائماً.

وهذا بخلاف ما إذا قلنا: إن الإِطْلَاق مأخوذ فِي المعنى الوضعىّ لاسم الجنس (طبعاً إِنَّنا لم نقل به ولا نعهد أن أحد الأُصُولِيِّينَ قال به) ولكن لو قال به أحد فيصبح الإِطْلَاق من الْمَدْلُول التَّصديقىّ للكلام وليس تصوُّريّاً؛ لأَنَّ الوضع هو الَّذى يُحَدِّدُ المداليل التَّصوُّريّه للكلمات. أَمَّا الَّذى يُحَدِّدُ وَيُعَيِّنُ المرادات الجدّيّه للمتكلمين عباره عن الظهورات الحاليه للمتكلمين، ومنها هذا الظُّهُور الْحَالِيّ.

هنا قد يقال: بأن الوجدان يحكم ويقضى بأن الإِطْلَاق مدلول تصوُّرىّ للكلام، وليس مدلولاً تَصْدِيقِيّاً له؛ لأَنَّنا إذا سمعنا جمله (أحل اللّه البيع) وحسبنا حساب الصُّورَه الذِّهْنِيَّه التَّصوُّريَّه الَّتى ترد إلى ذهننا عند سَمَاع هذه الجمله، فمِنَ الْوَاضِح أَنَّ ما ينطبع وينتقش فِي ذهننا هو صوره ذهنيه عن ماهيَّه البيع مِنْ دُونِ لحاظ أى قيد زائد، وهذا هو الإِطْلَاق. فهو كان عباره عن الْمَاهِيَّه مِنْ دُونِ لحاظ أى شىء، إذن فقد أتت إلى ذهننا صوره الْمَاهِيَّه المطلقه. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه. فالإطلاق أصبح مدلولاً تصوُّريّاً للكلام، وليس مدلولاً تَصْدِيقِيّاً؛ لأَنَّهُ بمجرّد أن نسمع هذا اللَّفظ يأتى إلى ذهننا صوره ماهيَّه مِنْ دُونِ قيد، وَالْمَاهِيَّه مِنْ دُونِ قيد هو الإِطْلَاق، وَاللَّابِشَرْطِ الْقِسْمِيّ.

فما قلتموه وكررتموه مراراً فِى حنايا علم الأصول من أن الإِطْلَاق مـدلول تصديقى للكلام لَيْسَ إلاَّ خطأ وذلك بحكم الوجدان؛ لحضور هذه الصُّورَه إلى الذِّهْن بمجرّد سَـمَاع هذا اللَّفظ من أى مصدر، سواء سـمعناه من اللافظ الشاعر أم من اصطكاك حجر بحجر، وسواء كـان اللافـظ شَـاعِراً أم نائما، وسواء كان هـذا اللافظ الشاعر جادّاً أم كان هازلاً، فالإطلاق مـدلول تصوُّرىّ للكلام وليس مدلولاً تَصْدِيقِيّاً. هذا ما قد يقال.

الرَّدّ: إلاَّ أن هذا الكلام فيه من الخطأ والاشتباه ما لا يخفى، فلا بُدَّ من توضيح الخطأ فيه، وحاصل الجواب عن هذا الإشكال هو:

أن مـا قلتموه صـحيح؛ إذ لا شكّ فِى أَنَّ الصُّورَه الـذِّهْنِيَّه الَّتى تحضـر فِى ذهن السَّامِع عنـد سَـمَاعه اسم الجنس (من أى مصـدر كـان) عبـاره عن صوره الْمَـاهِيَّه مِنْ دُونِ قيـد، وهى الْمَاهِيَّه المطلقه، بناء عَلَىٰ ما بنينا عليه من أن الإِطْلَاق هو عـدم لحاظ القيـد. لكن هـذا كُلّه لا يعنى أن هـذه الصُّورَه المطلقه الَّتى جاءت إلى ذهننا بعد سَـمَاع لفظ «البيع» أتت كُلّهَا بتأثير من لفظ «البيع»، بعد الاعتراف بمجىء هـذه الصُّورَه المطلقه بعـد سَـمَاع لفظ «البيع» إلى الـذِّهْن، ولكن هل كان السَّبَب لحضور كل هذه الصُّورَه إلى الذِّهْن لفظ «البيع»؟ لأَنَّ فِى هذه الصُّورَه عنصران:

الأوّل: عنصر ذات الْمَاهِيَّه.

الثَّانِى: عنصر عدم القيد.

ومجموع هذين العنصـرين شـكّلا الصُّورَه المطلقهَ. فهل أتى مجموع هذين العنصـرين إلى الذِّهْن بسـبب لفظ (البيع)؟ أو العنصر الأوّل فقط؟

هذا ما نريد أن نُؤَكِّد عليه ونقول: الَّذى سبَّبَ مجىء العنصر الأوّل إلى الذِّهْن، هو لفظ (البيع)؛ لأَنَّهُ وُضع فِى اللُّغَه لذات الْمَاهِيَّه والوضع هو الَّذى يُحَدِّدُ الدلالات التَّصوُّريَّه. فالوضع سبب لدلاله لفظ البيع تصوُّراً عَلَىٰ ذات الْمَاهِيَّه.

أَمَّا العنصر الثَّانِی وهو «عدم القید» فهل أتی إلی الذِّهْن بسبب لفظ (البیع)؟ کلا، بل کان سببه عدم وجود لفظ یَدُلّ عَلَیٰ القید؛ لأَنَّ وجود لفظ یَدُلّ عَلَیٰ القید علهٌ لتصوّر القید، وعدم العلّه علّه لعدم المعلول. فإذا ذکرت القید فِی الکلام یکون هذا علّه لتصوّر القید، وإذا لم یذکر قید فِی الکلام فَسَوْفَ یکون عدم ذکر القید علّه لعدم تصوّر القید وعدم لحاظه.

إذن، لَیْسَ سبب العنصر الثَّانِی هو لفظ (البیع)، بل سببه عدم وجود لفظ یَدُلّ عَلَیٰ القید، ولطالما أن سبب العنصر الثَّانِی لَیْسَ هو لفظ البیع فکیف یمکننا أن نقول: هذه الصُّورَه المطلقه بمجموعها مدلول تصوُّریّ لِلَّفْظِ البیع. فإن نصف هذه الصُّورَه المطلقه مدلول تصوُّریّ لِلَّفْظِ (البیع)، ونصفها الآخر معلول لعلّته التَّکْوِینِیَّه ولیس له علاقه بلفظ البیع، وعلته التَّکْوِینِیَّه هی عدم وجود القید فِی الکلام. فالإطلاق لَیْسَ مدلولاً تصوُّریّاً لِلَّفْظِ (البیع). وتأتی تتمه البحث وتوضیحه غداً إن شاء اللّٰه تعالی. إعداد وتقریر: الشَّیْخ محسن الطهرانی عفی عنه. ۱۶۰۲ کلمه.

اسم الجنس/المطلق/دلاله الدلیل/الدلیل الشرعی اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: اسم الجنس/المطلق/دلاله الدلیل/الدلیل الشرعی اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

قلنا إن الإِطْلاَق مدلول تصدیقی للکلام، ولیس مدلولاً تصوُّریّاً له، وشرحنا هذا المطلب بالأَمْسِ وذکرنا اعتراضاً عَلَیه أیضاً بأَنَّ الإطلاق لَیْسَ مدلولاً تَصْدِیقِیّاً للکلام بل هو مدلول تصوُّریّ، وذلک بحکم الوجدان القاضی بأننا بمجرّد سَمَاعنا «البیع» فِی قوله «البیع حلال» أو «البیع نافذ» مثلًا، تنتقش فِی ذهننا صورهٌ عن ماهیَّه «البیع» مِنْ دُونِ أی قید زائد علیها، حتّی إذا سمعنا هذا اللَّفظ من لافظ غیر جاد کالإنسان الهازل بل حتّی إذا سمعنا هذا اللَّفظ من لافظ لَیْسَ فقط لا إراده جدیه له، بل لا شعور ولا التفات له کالنائم والساهی، بل حتّی لو سمعنا هذا اللَّفظ من غیر لافظ کالحجر، وعلی أی حال تأتی إلی ذهننا صوره ذهنیه عن الْمَاهِیَّه «البیع» مِنْ دُونِ قید، بواسطه سَمَاعه من أی مصدر کان، وهذا هو الإِطْلاَق؛ فقد تقدّم أن الإطلاق عباره عن لحاظ الْمَاهِیَّه مِنْ دُونِ لحاظ قید معها (خلافاً لِلسَّیِّد الأستاذ الخوئیّ رحمه الله الَّذی ذهب إلی أن الإِطْلاَق هو لحاظ الْمَاهِیَّه مع لحاظ عدم القید)، وهذه الصُّورَه الذِّهْنِیَّه الَّتی تأتی إلی الذِّهْن بمجرّد سَمَاع لفظ «البیع» هی الصُّورَه المطلقه. إذن أصبح الإِطْلاَق مدلولاً تصوُّریّاً لِلَّفْظِ بلا حاجه إلی المراد الْجِدِّیّ.

إذن، فالإطلاق مدلول تصوُّریّ لِلَفْظِ البیع، وکیف قلتم: الإِطْلاَق مدلول تصدیقی منوط بالإراده الجدّیَّه؟

الجواب عن هذا الإشکال هو أن هذه الصُّورَه الحاضره فِی الذِّهْن عند سَمَاع لفظ البیع من أی مصدر کان، وإن صَحَّ أَنَّها صوره الْمَاهِیَّه المطلقه - کما قلتم - بحکم الوجدان، لکن بالضَّبط نرید أن نحدد أَنَّهُ أی عنصر من هذه الصُّورَه تأتی إلی الذِّهْن بسبب اللَّفظ (= لفظ البیع) وأی عنصر من هذه الصُّورَه جاء إلی الذِّهْن بسبب عامل آخر غیر اللَّفظ.

یَتِمّ الْمَدْلُول التَّصوُّریّ لِلَّفْظِ (حیث تریدون أن تجعلوا الإِطْلاَق مدلولاً تصوُّریّاً لِلَّفْظِ) فیما لو کان اللَّفظ هو السَّبَب فِی استحضار

ذاک المعنی إلی الـذِّهْن، نتیجه القرن الأکیـد الحاصل عنـد الواضع بین اللَّفظ والمعنی، ولیس کل تصوّر یأتی إلی الـذِّهْن (بأی عامل من العوامل) یُسمی بالمدلول التَّصوُّریّ.

هـذه الصُّورَه المطلقه عن الْمَـاهِیَّه الَّتی قلتم بـأَنَّهُ تـأتی إلی الـذِّهْن صوره الْمَـاهِیَّه البیع المطلقه، هـذه الصُّورَه المطلقه متکونه من عنصـرین هما یشـکلان هـذه الصُّورَه المطلقه؛ لأَنَّ هـذه الصُّورَه المطلقه عباره عن صوره الْمَاهِیَّه زائـداً عدم صوره القید. فهناک صورتـان: صوره الْمَاهِیَّه حضـرت إلی الـذِّهْن بسـبب لفظ البیع، فلولا أن لفظ البیع وضع فِی لغه العرب لماهیه البیع لم تکن تأتی صوره ماهیَّه البیع إلی ذهننا عند سَـمَاع لفظ «البیع»، کما أَنَّنَا حینما نسمع أی لفظ آخر لا تأتی إلی ذهننا صوره ماهیَّه البیع، کلفظ الماء الَّذی لا یسبب حضور ماهیَّه البیع إلی الذِّهْن. هذا العنصر مدلول تصوُّریّ للکلام.

أَمَّا العنصـر الثَّانِی وهو «عـدم صوره عن القیـد» فسـببه هو أَنَّهُ لم یکن هناک لفظ یَـدُلّ عَلَی القیـد. عدم اللَّفظ سـبب لعدم تصوّر القید، کما أن عدم العلّه علّهٌ لعدم المعلول. وهذا العنصر الثَّانِی لَا عَلَاقَهَ لَهُ بلفظ «البیع».

ص: ۱۲۹

وَالْحَاصِلُ أَنَّ الصُّورَه المطلقه عن البيع (البيع مِنْ دُونِ لحاظ قيد) وإن كانت تأتى إلى ذِهْن السَّامِع عند سَمَاع لفظ «البيع» لكن حضورها بكلا عنصريها لَيْسَ بسبب لفظ «البيع»، وإنَّما حضورها بعنصرها الأوّل بسبب لفظ «البيع»، أَمَّا حضورها بعنصرها الثَّانِى (الَّذى هو أمر عدمى) فلَيْسَ بسبب لفظ «البيع»، بل سببه عدم لفظ القيد. إذن، فإن كانت الصُّورَه موجوده عند سَمَاع اللَّفظ ولكنها ليست مدلولاً تصوُّريّاً لِلَفْظِ «البيع»، عَلَىٰ مبنانا القائل بأن الإِطْلَاق عباره عن صوره الْمَاهِيَّه مِنْ دُونِ صوره القيد. فلا يصحّ أن نعتبر الإِطْلَاق مدلولاً تصوُّريّاً للكلام لِلَفْظِ «البيع» كما قال المستشكل، وإنَّما يبقى مدلولاً تَصْدِيقِيّاً.

إذن، كون الإِطْلَاق ثابتاً فِى هذه الصُّورَه الذِّهْنِيَّه الَّتى تتكَوَّن فِى ذهن السَّامِع عند سَمَاع «البيع حلال» شىء، وكون هذا الإِطْلَاق داخلاً فِى الْمَدْلُول التَّصوُّرىّ لِلَفْظِ «البيع» شىء آخر. فالأوّل مقبول عندنا (بأن هذا الإِطْلَاق ثابت فِى الصُّورَه الذِّهْنِيَّه الَّتى تتكَوَّن فِى ذهن السَّامِع عند سَمَاع «البيع») أَمَّا كونه داخلاً فِى الْمَدْلُول التَّصوُّرىّ لِلَّفْظِ «البيع» لا نقبله، وثبوت الأوّل لا يقتضى ثبوت الثَّانِى.

طبعاً هذا كُلّه بناء عَلَىٰ مبنانا المختار الصحيح من أن الإِطْلَاق هو أن تُلحظ الْمَاهِيَّه ولا تُلحظ معها شىء، ولم نقبل المبنى الآخر (مبنى السَّيِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِىّ رحمه الله) القائل بأن الإِطْلَاق (=اللابشرط الْقِسْمِىّ) هو لحاظ الْمَاهِيَّه مع لحاظ عدم القيد. فقد اتَّضَحَ جواب الإشكال بناء عَلَىٰ مبنانا، وأَمَّا بناء عَلَىٰ مبنى السَّيِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِىّ رحمه الله (وهو أن الإِطْلَاق عباره عن لحاظ عدم القيد) فالإشكال يرتفع من أساسه؛ لأَنَّه وَفقاً لمبناه لا تأتى صوره الْمَاهِيَّه المطلقه إلى الذِّهْن أساساً؛ لأَنَّ الْمَاهِيَّه المطلقه عنده «لحاظ الْمَاهِيَّه مع لحاظ عدم القيد» والحجر ما عنده لحاظ، فَإِنَّنَا لاحظنا الْمَاهِيَّه عندما سمعنا لفظ «البيع» من اصطكاك حجر بحجر، فحضرت صوره ذات الْمَاهِيَّه إلى الذِّهْن إثر القرن الأكيد، لكن العنصر الثَّانِى (=لحاظ عدم القيد) فمنتفٍ لأَنَّهُ لَيْسَ من شأن الحجر أن يلحظ عدم القيد. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه. وبالتَّالى لا تأتى صوره الْمَاهِيَّه المطلقه إلى الذهن بناءًا عَلَىٰ مبنى السَّيِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِىّ رحمه الله؛ لأَنَّهُ لا لفظ البيع (=اسم الجنس) مَوْضُوع للماهيَّه المطلقه (وهذا ما يوافق عليه الكلُّ)، ولا أن هذا الإِطْلَاق معلول لسببه التَّكوينىّ؛ لأَنَّ السَّبَب فِى أن يلحظ المخاطب القيدَ هو أن يكون الْمُتِكَلِّم قد لاحظه، وَالْمُتِكَلِّم لم يلحظ القيدَ؛ لأَنَّنَا فرضنا أن الْمُتِكَلِّم غير جاد أو غير لافظ.

وبهـذا يَتَّضِح أَنَّهُ إذا أردنا أن يكون الإِطْلَاق مـدلولاً للكلام، لا يكون إلاّ مـدلولاً تَصْـدِيقِيّاً. نعم، إذا أريد بالإطلاق كأمر واقعى وكشىء موجود ثابت فِى ذهن السَّامِع (= توجد الآنَ فِى ذهنه صوره ماهيَّه البيع المطلقه) فهى موجوده فِى ذهن السَّامِع، لكن هذا لا يُسمى بالمدلول التَّصوُّرىّ للكلام، بل نصف هذا مدلول تصوُّرىّ للكلام ونصفه الآخر معلول لعلته التَّكْوِينِيَّه كما شرحنا.

فـإن قيـل: ما الفرق بحسب النَّتِيجَه بين أن نفترض الإِطْلَاق الَّذى نشـعر به وجـداناً عنـد سَـمَاع قوله: «البيع حلال» ثابتاً فِى الصُّورَه الـذِّهْنِيَّه الموجـوده فِى ذهننـا كـأمر واقعى (نـتيجه وجود سـببه التَّكوينىّ) وبَيْنَ أَنْ يَّكُونَ مـدلولاً تصوُّريّاً للكلام؟ فـإن المُهِمّ ما رضـيتم به من حصـول الصُّورَه المطلقه عن الْمَـاهِيَّه فِى ذهن السَّامِـع، بِقَطْعِ النَّظَرِ عن مرحله المراد الْجِـدِّىّ، ولو سُـمِع اللَّفـظ من حجر أو من لافظ غير جـاد، غـايه الأمر قلتم إن هـذه الصُّورَه ليست مـدلولاً تصوُّريّاً لِلَفْظِ «البيع»، بل نصـفها مـدلول تصوُّرىّ له ونصـفها الآخر معلول لعلته التَّكْوِينِيَّه، وما يفيدنا هو ما رضيتم به من أن الإِطْلَاق فِى ذهن السَّامِع يحصل مِنْ دُونِ الإراده الجدّيَّه، وهـذا هو المراد، حيث أَنَّنَا نريـد التركيز عَلَىٰ أن الإِطْلَاق لَيْسَ مـدلولاً تَصْدِيقِيّاً للكلام، وبالتَّالى لسـنا بحاجه إلى الظُّهُور الْحَالِىّ المتقدّم ذكره.

الجواب: الفـارق كبير بين أن نفترض أن هـذه الصُّورَه المطلقه الحاضـره فِى ذهننا (بمجرّد سَـمَاع لفظ البيع من أى مصـدر، وهى صوره «الْمَاهِيَّه المطلقه») كُلّهَا مدلول تصوُّرىّ لكلام الْمُتِكَلِّم وبين أن يكون نصـفها مدلولاً تصوُّريّاً ونصـفها الآخر معلولاً لسبب تَكْوِينِىّ؛ إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه. لأَنَّنَا لو افترضـنا أن كل هذه الصُّورَه بكلا عنصريها (الْمَاهِيَّه والإطلاق) مـدلول تصوُّرىّ لكلام الْمُتَكَلِّم فيمكننـا أن نـدين الْمُتِكَلِّم عَلَىٰ هـذا الإِطْلَاق ونؤاخـذه ونحاسـبه ونتعامـل معه كمـا نتعامـل مع الْمُتَكَلِّم الَّذى تكلم بالإطلاق؛ لأَنَّنـا افترضـنا أن هـذه الصُّورَه المطلقه مـدلول تصوُّرىّ لكلامه، أى: هو قالها. فنطبق عليه القانون القائل بِأَنَّ مَا قاله أراده. أى: مقتضـى التَّطَابُق بين الْمَـدْلُول التَّصوُّرىّ (أى: ما قاله) وبين المدلول التَّصديقىّ (أى: ما أراده) هو أَنَّهُ لطالما تكلم الْمُتِكَلِّم بالإطلاق فَيَكُونُ قد أراده. والخلاصه أَنَّنَا نحمّله مسؤوليّهَ الإِطْلَاق ونقول: إنک أردت البيع المطلق.

ص: ۱۳۱

وهـذا بخلاف الفرض الثَّانِي؛ لأنَّ فِي الفرض الثَّانِي لا يكون كل الصُّورَه المطلقه الحاضره فِي الذِّهْن عند سَمَاع لفظ «البيع» مدلولاً تصوُّريّاً لِلَفظ البيع، فلا يكون الْمُتِكَلِّم هو الَّذى قالها كُلّهَا، بل قال نصفها؛ لأَنَّهُ تَلَفَّظَ بلفظ «البيع» وهو يَدُلّ عَلَىٰ ذات الْمَاهِيَّه، أَمَّا الإِطْلاَق (= عدم لحاظ القيد) فهذا خارج عن معنى لفظ «البيع». إذن، هو لم يقل بالإطلاق، ولطالما لم يقل به فلا يمكننا أن نحمّله مسؤوليّه الإِطْلاَق؛ إذ هو مسؤول عمَّا قاله وليس مسؤولاً عمَّا لم يقله.

وحينئِذٍ نتمسک بالظهور الْحَالِيّ ونثبت الإِطْلاَق، فلا يوجد طريق آخر. وللبحث صله. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانی عفی عنه. ١٢٤١ کلمه.

اسم الجنس/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعی اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: اسم الجنس/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعی اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

قلنا إن هذا الإِطْلاَق الَّذى نشعر به وجداناً، يَصِحُّ أن يُنسب إلى الْمُتِكَلِّم ونحمّله مسؤوليتَه فيما إذا كان مدلولاً تصوُّريّاً للكلام وناشئاً من دلاله اللَّفظ عَلَيه، فنثبت بأصاله التَّطَابُق بين الْمَدْلُول التَّصوُّريّ والمدلول التَّصديقيّ أَنَّهُ أراد الإِطْلَاق جِدّاً؛ لأَنَّهُ قاله، فَيَكُونُ قد أراده.

أَمَّا إذا لم يكن الإِطْلَاق مدلولاً تصوُّريّاً لكلام الْمُتِكَلِّم (أى: لم يكن ناشئاً من دلاله كلام الْمُتِكَلِّم عليه وإنَّما كان ناشئاً من عاملٍ تَكْوِينِيّ آخر لاَ عَلاَقَةَ لَهُ بلفظ الْمُتِكَلِّم وكلامه) فلا يصحّ أن ننسب الإِطْلاَق إليه ونقول: إنَّه أراد الإِطْلاَق؛ لأَنَّنا فرضنا أن الإِطْلَاق مسبَّب عن سبب وعامل تَكْوِينِيّ، وهو لَيْسَ كاشفاً عن مراد الْمُتِكَلِّم؛ فَإِنَّه يُعقل أن يكون كلام الشخص كاشفاً عن مراد الْمُتِكَلِّم، أَمَّا أن يكون هناك عامل تَكْوِينِيّ أثّر عَلَىٰ ذهن السَّامِع وخلق فِي ذهنه شيئاً يكون هذا الشَّىْء مراداً لِلْمُتِكَلِّم، فهذا غير صحيح ولا يَتِمّ كشف مراد الْمُتِكَلِّم بهذه الطَّرِيقَه؛ لأَنَّ الْمُتِكَلِّم لَيْسَ هو الَّذى كوَّن هذا الإطلاقَ فِي ذهن السَّامِع من خلال كلامه.

وَالنَّتِيجَه أَنَّهُ لا يوجد أى كشفٍ فِي هذا الإطلاق التَّكوينيّ عن مراد الْمُتِكَلِّم، كى يمكن التَّمسُّک به لإِثْبَاتِ إراده الإِطْلَاق. فإذا أردنا أن نستكشف أن الْمُتِكَلِّم أراد الإِطْلَاق فلا بُدَّ أن ندخل الإِطْلَاق فِي الْمَدْلُول التَّصوُّريّ لكلام الْمُتِكَلِّم ونقول: إن اسم الجنس (لفظ البيع) وضع فِي اللُّغَه للبيع المطلق، فيكون كلام الْمُتِكَلِّم دالاً بِالدِّلاَلَهِ التَّصَوُّرِيَّهِ الوضعيَّه عَلَىٰ الإِطْلَاق، وحينئِذٍ نثبت بأصاله التَّطَابُق بين الْمَدْلُول التَّصوُّريّ والمدلول التَّصديقيّ أن الْمُتِكَلِّم أراد الإِطْلاَق؛ لأَنَّه تكلم بلفظ معناه فِي اللُّغَه الإِطْلَاق (البيع المطلق)، والأصل فِي كُلّ متكلم أن يكون قد أراد مرادَه.

ولكننا رفضنا ذلک فِي الجهه الأولى من البحث (فِي معنى اسم الجنس) حيث قلنا إنَّ معانى أسماء الأجناس ليست عباره عن الطَّبَائِع المطلقه، وإنَّما وضع اسم الجنس لِلطَّبِيعَهِ، لا لِلطَّبِيعَهِ مع خُصُوصِيَّه الإِطْلاَق. فهذا الطَّرِيق (أن يكون الإطلاق مدلول

كلامه) مسدود علينا، فَيَنْحَصِرُ الطَّرِيق باستفاده الإِطْلَاق من ذاك الظَّهور الْحَالِيّ السياقى.

هذه هى الْفَرَضِيَّه الأولى، وهى فِى الواقع روح مُقَدَّمَات الْحِكْمَهِ؛ فَإِنَّهَا كما تأتى إن شاء اللّٰه ترجع بروحها إلى مطلبين ومقدمتين:

المقدّمه الأولى: كون الْمُتِكَلِّم فِى مقام البيان. ومرجع هذه المقدّمه إلى هذا الظُّهُور الْحَالِيّ السياقى القائل بأن ظاهر حال الْمُتِكَلِّم فِى أَنَّهُ بصدد بيان تمام مراده بكلامه.

المقدّمه الثَّانيه: أن لا ينصب قرينه عَلَىٰ القيد. ومرجع هذه المقدّمه إلى تتميم الدِّلَالَه الِالْتِزَامِيَّه للظهور الْحَالِيّ. فالظهور الْحَالِيّ عباره عن كون الْمُتِكَلِّم بصدد بيان تمام مراده بكلامه، ويدلّ هذا الظُّهُور بِالدِّلَالَهِ الِالْتِزَامِيَّه عَلَىٰ أن هذا الْمُتِكَلِّم أراد المطلق.

وتتم هذه الدِّلَالَه فيما إذا لم تنصب الْمُتِكَلِّم قرينهً عَلَىٰ التَّقْيِيد، وإلا فلا توجد دلاله التزاميه عَلَىٰ أَنَّهُ أراد المطلق؛ لأَنَّهُ فِى فرض نصب قرينه عَلَىٰ التَّقْيِيد لم يكن قد خالف ظهوره الْحَالِيّ القائل بِأَنَّهُ فِى صدد بيان تمام مراده بكلامه، وهو قد بيَّن تمام مراده بكلامه الَّذى كان فيه ذكرٌ للمقيَّد. فإراده المقيَّد هنا لا تعنى خلف الظُّهُور الْحَالِيّ، بل فيما لو أراد المقيَّد ولم ينصب قرينه عَلَىٰ القيد يعتبر مخالفاً.

ص: ١٣٣

فمجموع مقدمتی الحِکْمَه یشکلان الدِّلاَلَه الاِلْتِزَامِیَّه عَلَی الظَّهُور الَّذی ذکرناه عَلَی الإِطْلَاق. وهذه الْفَرَضِیَّه یَتَعَیَّنُ الأخذ بها فیما إذا أبطلنا الأخذ بالفرضیه الثَّانیه.

الْفَرَضِیَّه الثَّانیه: إن الإِطْلاَق یستفاد من اسم الجنس بعد الفراغ من أن اسم الجنس غیر مَوْضُوع لِلطَّبِیعَهِ المطلقه، بل هو مَوْضُوع لأصل الطَّبِیعَه، لکِنَّنَا نستفید الإطلاق بِالدِّلاَلَهِ الْمُطَابِقِیَّه (رغم أَنَّهُ لَیسَ مدلولاً وَضْعِیّاً لاسم الجنس) من نفس عدم ذکر القید، مِنْ دُونِ حاجه إلی مُقَدِّمَات الْحِکْمَهِ، ومن دون حاجه إلی الدِّلاَلَه الاِلْتِزَامِیَّه لهذا الظُّهُور الْحَالِیّ الَّذی ذکرناه.

فکأنّ هذه الْفَرَضِیَّه حاله وسطیه بین القول بأن الإِطْلَاق مستفاد من الوضع وبین القول بأن الإِطْلَاق مستفاد من قرینه الحِکْمَه. فالإطلاق لا هو مستفاد من الوضع (وهذا ما فرغنا عنه فِی الجهه الأولی) ولا هو مستفاد من قرینه الحِکْمَه الَّتی کانت الْفَرَضِیَّه الأولی، وإنَّما یستفاد من عدم ذکر القید (= یستفاد الإِطْلَاق بِالدِّلاَلَهِ الْمُطَابِقِیَّه من «التجرد عن ذکر القید»).

ولهذه الْفَرَضِیَّه تقریبان:

التَّقریب الأوّل: هو أن اسم الجنس فِی حدّ ذاته مَوْضُوع لِلطَّبِیعَهِ (لا لِلطَّبِیعَهِ المطلقه) لکن وضع «عدم ذکر القید إلی صفّ اسم الجنس» فِی اللُّغَه بوضعٍ ثان غیر وضع اسم الجنس للإطلاق. کما یقولون أحیاناً فِی النَّحْو إن التجرد عن شیء یَدُلّ عَلَی شیء آخر، مثل تجرد المبتدأ عن عامل النصب وعامل کذا یکون عاملاً لِلرَّفْع، فلا نحتاج إلی الظُّهُور الْحَالِیّ ولا إلی مُقَدِّمَات الْحِکْمَهِ.

إذن، إن اسم الجنس یَدُلّ عَلَی الإِطْلَاق بِالدِّلاَلَهِ الوضعیَّه وَالَّتِی هی أقوی من قرینه الحِکْمَه وهذه الدِّلاَلَه تَتِمّ بمجموع وضعین: ١- وضعُ اسم الجنس لذات الْمَاهِیَّه. ٢- وضع تجرده عن ذکر القید.

والدَّلیل عَلَی هذا الوضع هو أَنَّهُ لو کان اسم الجنس مَوْضُوعاً للماهیَّهِ المطلقه لکان استعماله فِی موارد المقیَّد المتصل (مثل «ماء دجله» أو «یوم الجمعه») مَجَازِیّاً، والحال أَنَّنَا لا نلتزم بِالتَّجَوُّزِ فِی هذه الموارد. أی: سواء استعملنا اسم الجنس (= الماء) فِی المقیَّد (= ماء دجله عذب) أو استعملناه فِی المطلق (الماء لذیذ)؛ لأَنَّ اسم الجنس وضع لِلطَّبِیعَهِ المهمله وأصل الطَّبِیعَه موجود فِی المقیَّد کما أَنَّهُ موجود فِی المطلق، فالمعنی الْمَوْضُوع له محفوظ فِی کلیهما، فالاستعمال حقیقی فِی کلیهما.

وحینئذٍ یترتَّب عَلَیٰ هـذا أَنَّهُ لو اسـتعمل اسم الجنس وحده ومن دون قید مثل «الماء أمر نافع» (بخلاف «ماء دجله») فیسـتفاد منه الإِطْلَاق ببرکه الوضع الثَّانِی.

أَمَّا إذا اسـتعمل اسم الجنس مع القیـد مثـل «مـاء دجله عـذب»، فیسـتفاد منه المقیَّد مِنْ دُونِ أن یلزم منه المجاز؛ لأَنَّ اسم الجنس (المـاء) إذا اسـتعمل مع القیـد لاـ یکون له حینئـذٍ إلاَّ وضع واحـد، وهو الوضع لِلطَّبِیعَهِ المهمله، ویسـتفاد من کلمه «دخله» القیـدَ، فبتعدد الدَّالّ والمدلول نستفید المقیَّد مِنْ دُونِ أن یلزم المجاز.

فبهـذه الْفَرَضِیَّه استعطنا أن نجتنب التَّجوُّز فِی موارد التَّقْیِید المتصل، عَلَیٰ أساس الوضع الأوّل، متزامنا مع اسـتفادتنا الإِطْلَاق فِی موارد عدم التَّقْیِید وذلک عَلَیٰ أساس الوضع الثَّانِی. هذه هی الْفَرَضِیَّه الثَّانیه.

الاعتراض: وقـد یقال بصدد الاعتراض عَلَیٰ هذا التَّقریب الأوّل للفرضـیه الثَّانیه: إِنَّه بناء عَلَیٰ أن یکون اسم الجنس مع خُصُوصِیَّه التجرد عن ذکر القیـد مَوْضُوعـاً بالوضع الثَّانِی لِلطَّبِیعَهِ المطلقه، یصـبح اسم الجنس مشترکاً لفظیّاً، مثل لفظ «العین» الَّذی له معان عدیـده، إعـداد وتقریر: الشَّیْخ محسـن الطهرانی عفی عنه. وکـذلک اسم الجنس له معنیـان، فِی أحـد الوضـعین معناهـا الْمَاهِیَّه المهمله، وفی الوضع الآخر الْمَاهِیَّه المطلقه (لأَنَّ الوضع الثَّانِی کان عباره عن اسم الجنس مِنْ دُونِ ذکر القید) وأیهما المراد؟

وقد یجاب عنه بأن الأصل فِی المشترک اللَّفظیّ أن یکون مستعملاً فِی جمیع معانیه فِی آن واحد، وإِنَّما نرفع الید عن هذا الأصل الأولیّ فِی المشترک اللَّفظیّ ونقول: لاـ یمکن لِلْمُتِکَلِّمِ أن یکون قـد أراد کلا المعنیین بسـبب تعـدّد اللِّحاظ عنـد الْمُتِکَلِّم، وهو مستحیل فِی آن واحد.

هـذا المحـذور یسـبب أن نقول فِی المشترک اللَّفظیّ عـاده لاـ یمکن أن یکون قـد أراد کلاـ المعنیین معاً فِی آن واحـد، أَمَّا فِی المقـام فلاـ یوجـد هـذا السَّبَب. فلو قلنا إن الْمُتِکَلِّم أراد الطَّبِیعَه المهمله الَّتی هی المعنی الأوّل لاسم الجنس بحسب الوضع الأوّل وأیضاً أراد الطَّبِیعَه المطلقه بحسب الوضع الثَّانِی، لأَنَّ الطَّبِیعَه المهمله موجوده فِی ضمن المهمله.

إذن، لا يلزم هنا تعـدّد اللِّحَاظ، نعم فِى سائر المشتركات اللَّفظيَّه فِى اللَّغَه يلزم هـذا المحـذور؛ لأنَّ هذا المعنى هناك غير موجود فِى ضـمن المعنى الآ ـخر، فعلى سبيـل المثـال الطهر غير موجود فِى الحيض، ولا ـ الحيض موجود فِى الطهر، أو كـالمولى فِى اللُّغَه الَّذى يعنى العبد أيضاً، ولكن العبد غير موجود فِى المولى، كما أن المولى غير موجود فِى العبد أيضاً.

فلا ـ يوجـد مانع من أن نقول هنا إِنَّه أراد المطلق، فنسـتفيد الإطلاق بلا أى مَحْـذُور. إن قبلتم هـذا الجواب فبه ونعم، وإلا فَسَوْفَ ننتقل إلى الجواب الآخر غداً إن شاء اللّه تعالى. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه. ١١٨٢ كلمه.

اسم الجنس/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: اسم الجنس/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

كانَ الكلامُ فى التَّقريب الأوّل للفرضيه الثَّانيه لاستفاده الإِطْلَاق من اسم الجنس، وكان حاصـله – كما شرحناه بالأَمْسِ – هو أن اسم الجنس مع تجرده عن القيـد مَوْضُوع للـدِّلاله عَلَىٰ الإِطْلاَـق. فكأنَّ اسم الجنس له وضـعان: وضعٌ لاسم الجنس فِى حـدّ ذاته للماهيَّهِ (وهى الَّتى نعبر عنها بالمهمله)، ووضع آخر لاسم الجنس مجرداً عن القيد (بشرط لا عن القيد) للماهيَّهِ المطلقه.

وقـد وُجِّه إلى هـذا الكلام اعتراض يَقُولُ: إِنَّهُ إذن لو اسـتعمل اسم الجنس وحده مِنْ دُونِ ذكر القيد يصبح اسم الجنس مشتركاً لفظيّاً لما له من معنيين:

المعنى الأوّل: الْمَاهِيَّه المهمله بحكم الوضع الأوّل.

والمعنى الثَّانِى: هو الْمَاهِيَّه المطلقه، بحكم الوضع الثَّانِى.

والمفروض هنـا هـو تجرد اسـم الجنس عـن القيـد، فيـدور مراد الْمُتِكَلِّم بين المعنيين. وعـدم وجـود قرينه فِى المقـام يحيـل دون استفاده الإِطْلَاق ويعرقلها.

ص: ١٣٦

وَقُلْنَا: إِنَّ بالإمكـان الإجابه عـن هـذا الاـعتراض بـأن الأصـل الأولىّ فِى المشـترك اللَّفظىّ هـو أن الْمُتِكَلِّم يريـد كلاـ المعنيين المشتركين لفظيّـاً من منطلق كونهمـا حقيقيّين (لأَـنَّ الأصل فِى كُلّ متكلم أن يريـد المعنى الحقيقى)، إلاَّ أَنَّنَا إن قلنا بأن الْمُتِكَلِّم إن أراد «كلاـ المعنييـن» المشـتركين لفظيّـاً (مثـل كلمه «قروء» فِى قـوله: {والمطلقـات يـتربصن بأنفسـهن ثلاـثه قروء} حيث أنها مشترك لَفْظِىّ بين «ثلاثه حيضات» وبين «ثلاثه أطهار») فيلزم منه محذور تعدّد اللِّحَاظ (أى: يلزم منه لحاظ شَـيْئَيْنِ متباينين) وإن أراد «أحدهما دون الآخر» فهو ترجيح بلا مرجِّح وإن أراد«أحدهما الْمُرَدَّد» فَيَكُونُ فاقداً للمعنى.

إذن، إن مَحْـذُور تعـدّد اللِّحَاظ هو سـرّ ابتلاء المشترك اللَّفظىّ بالإجمال (وإلا فكنّا نحمله عَلَىٰ كلا المعنيين)، فنحتاج إلى قرينه معيِّنه لرفع هذا الإجمال (لا القرينه الصارفه الَّتى يحتاجها المجازُ).

أَمَّا فِی خصوص ما نحن فیه لا مَحْذُور فِی حمل اسم الجنس عَلَی کلا المعنیین ولا یلزم مَحْذُور تعدّد اللِّحَاظ؛ لأنَّ أحد معنیی اسم الجنس هو الْمَاهِیَّه (بالوضع الأوّل) وَالثَّانِی هو الْمَاهِیَّه المطلقه (بالوضع الثَّانِی). وهذان المعنیان متداخلان؛ إِذْ أَنَّنَا حینما نلحظ الْمَاهِیَّه بلحاظ واحد نری أنَّها موجوده فِی ضمن الْمَاهِیَّه المطلقه. إذن، لا یوجد مَحْذُور باسم تعدّد اللِّحَاظ فِی هَذَا الْفَرْضِ.

هذا هو الجواب الَّذی قد یذکر عَلَی هذا الإشکال. فإن تَمَّ هذا الجواب عندنا فبه ونعم، وإلا فعلینا أن نعدل الجواب تعدیلاً لا یرد علیه هذا الإشکال.

تعدیل التَّقریب: هو أن لا نفترض اسم الجنس مَوْضُوعاً بوضعین أحدهما وضعٌ للماهیَّهِ والآخر وضعٌ لـ«عدم ذکر القید» حیث أَنَّهُ مَوْضُوع فِی اللُّغَه للإطلاق. أی: هذا الأمر المعنویّ الَّذی نعبر عنه بالتجرد عن ذکر القید هذا وُضع للإطلاق لغةً. وحینئذٍ لا یوجد لدینا مشترک لَفْظِیّ حتّی یأتی ذاک الإشکال (بأن المشترک اللَّفظیّ یحتاج إلی قرینه مُعَیِّنَه ولا توجد قرینه مُعَیِّنَه فِی المقام)، بل عندنا وضع لاسم الجنس ووضع آخر للتجرد عن ذکر القید.

ص: ۱۳۷

هذا هو التَّقريب الأوّل للفرضيه الثّانيه، فهل هذا التّقريب (سواء بشكله المعدَّل أو بشكله غير المعدَّل) صحيح أو لا؟

الجواب عن التَّقريب بشكليه: هو أن هـذا التَّقريب وإن كـان معقولاً ثبوتاً وفى نفسه، لكن يرد عليه أَنَّهُ خلاف الاستظهار الْعُرْفِيّ الخـارجىّ؛ فَإِنَّنَا نلاحظ خارجاً فِي موارد عـدم تَمَامِيَّه ذاک الظُّهُور الْحَالِيّ السياقى (الَّذى تحـدثنا عنه فِي الْفَرَضِيَّه الأولى)، بل كـان (بصـدد الإهمـال والإجمـال) متعمّـداً أن يـذكر كلامه مُجْمَلاً ومهملاً، لغرض من أغراضه، كالآيات المتشابهه فِي القرآن الكريم، فلا نستفيد الإِطْلاَقَ فِي هـذه الموارد، والحال أن المفروض بنـاءًا عَلَىٰ هـذا التَّقريب هو استفاده الإِطْلاَق بينما لا تَتِمّ استفادته؛ لأَنَّهُ لم يكن بصـدد تمام مراده بكلامه، وهذا يكشف أن استفاده الإِطْلاَق منوطه بذاک الظُّهُور الْحَالِيّ، وإلا لو كانت استفاده الإِطْلاَق مرتبطه بوضع اسم الجنس (بالنحو الأوّل وهو أَنَّهُ مع عدم ذكر القيد مَوْضُوع للإطلاق أو بالنحو المعدَّل بأَنَّ اسم الجنس مَوْضُوع للماهيَّهِ وعدم ذكر القيـد مَوْضُوع للإطلاق) لكـان المفروض أن نسـتفيد الإِطْلاَقَ حتّى فِي مـوارد الإهمـال والإجمـال (= حتّى فِي الموارد الَّتى لا يكون الْمُتِكَلِّم بصـدد بيان تمام مراده بكلامه)؛ فإنكم ربطتم الإطلاق بالوضع، لا بالظهور الحالى، فينخرم هذا التَّقريب الأوّل.

فهـذا منبه وجـدانى عَلَىٰ عـدم صـحَّه هـذا التَّقريب، وعـدم إمكـان الاستغناء فِي مقـام استفاده الإِطْلاَق من ذاک الظُّهُور الْحَالِيّ السياقى الَّذى ذكرناه.

التَّقريب الثَّانِي لهذه الْفَرَضِيَّه الثَّانيه أن يقال: إن اسم الجنس فِي حدّ ذاته موضوع لأصل الْمَاهِيَّه وهذا ما قد فرغنا عنه سابقاً، لكن العقلاء تعهـدوا بِأَنْ يَّكُونَ عـدم ذكر القيد كاشـفاً عندهم عن الإِطْلَاق، أى: تبانى العقلاء عَلَىٰ أَنَّهُ متى ما ذَكروا اسم الجنس ولم يذكروا القيد أرادوا الإِطْلَاق، فهذا تعهد عُقَلَائِيّ يكشف عن الإطلاق.

وتوضيحه: لو بيننا نحن فِی باب الوضع عَلَیٰ مسلک التَّعَهُّد الَّذی بنی علیه السَّیِّد الأسْتَاذ الْخُوئِیّ رحمه الله وقال: لَیْسَ الوضع أساساً إلاَّ تعهد مِن قِبَلِ کل متکلم بأَنَّهُ إذا ذکر اللَّفظ (کالأسد) یرید منه المعنی الفلانی (وهو الحیوان المفترس فِی المثال). ومن هنا یری رحمه الله أنَّ کل متکلم هو واضع، لا أنَّ هناک واضعاً وضع الألفاظ للمعانی لیأتی الآخرون ویستعملوها فِی تلک المعانی. وإذا کان هکذا فَیَکُونُ هذا التَّقریب راجعاً إلی التَّقریب الأوّل؛ لأَنَّ التَّعَهُّد هو وضعٌ، وسوف یکون الإِطْلَاق مستفاداً من الوضع.

أَمَّا إذا لم نبن عَلَیٰ مبناه رحمه الله ولم نقل بأن حقیقه الوضع هی التَّعَهُّد - کما لم نقل به - بل قلنا بالقرن الأکید، فحینئذٍ یصبح هذا التَّقریب تقریباً مستقلاًّ عن التَّقریب الأوّل، بل یرتبط بالتزام والتَّعهد العُقَلَائِیّ المخصوص الَّذی یکشف عن إراده الإِطْلَاق عند العقلاء، بأنهم کُلَّمَا ذکروا اسم الجنس ولم یذکروا القید.

الجواب: أَنَّهُ یرد عَلَیٰ هذا التَّقریب نفس الإیراد الَّذی أوردناه عَلَیٰ التَّقریب السَّابِقَ، وهو أَنَّهُ یلزم من هذا التَّقریب أن نستفید الإِطْلَاق حتّی فِی موارد عدم تَمَامِیَّه ذاک الظُّهُور الْحَالِیّ (أی: فِی مورد علمنا وجزمنا أن الْمُتِکَلِّم لم یکن بصدد بیان تمام مراده بکلامه)؛ لأَنَّ هذه الْفَرَضِیَّه لا تُربط الإِطْلَاقَ بالظُّهُور الْحَالِیّ لِلْمُتِکَلِّم بل یفترض أن هناک تعهداً والتزاماً عُقَلَائِیّاً بأَنَّهُ کُلَّمَا ذکروا اسم الجنس ولم یذکروا القید یریدون الإطلاقَ، والحال أَنَّنَا لا نستفید الإِطْلَاق فِی الموارد الَّتی نعلم بأن الْمُتِکَلِّم بصدد الإجمال قَطْعاً. فلو کان الإِطْلَاق مُرْتَبِطاً بهذا التَّعَهُّد والالتزام الْعُقَلَائِیّ لکان المفروض أن نستفید الإِطْلَاق حتّی فِی موارد تعهد الإجمال والإهمال مِن قِبَلِ الْمُتِکَلِّم. وهذا دلیل عَلَیٰ أن الإِطْلَاق إِنَّمَا هو من شؤون الدِّلَالَه الاِلْتِزَامِیَّه لذاک الظُّهُور الْحَالِیّ الَّذی ذکرناه، ولیس ناشئاً من ملاک مستقلّ، سَوَاءٌ کَانَ هذا الملاک المستقل عباره عن الوضع، أو کان عباره عن التَّعَهُّد، أو أی شیء آخر؛ لأَنَّهُ لو کان له ملاک مستقلّ لَمَا ارتبط الإطلاقُ بذاک الظُّهُور وجوداً وعدماً، بینما نحن نری أَنَّهُ مرتبط به.

إذن، فالفرضيه الثّانيه لاستفاده الإِطْلَاق من اسم الجنس غير تامّه (وهى فرضيه استفاده الإِطْلَاق من شيء آخر غير الظُّهُور الْحَالِيّ المتقدّم ذكره).

فَالصَّحِيحُ فِى المقام عباره عن الْفَرَضِيَّه الأولى الَّتى تقول: إن الإِطْلَاق إِنَّمَا يستفاد من قرينه الحِكْمَه، بدعوى أن الإِطْلَاق مدلول اِلْتِزَامِيّ لظهور حالى ينعقد لِلْمُتِكَلِّم عادهً، وهذا الظُّهُور مفاده ومقتضاه أن الْمُتِكَلِّم بصدد بيان تمام مرامه بكلامه، وهذا الظُّهُور يَسْتَلْزِم (له دلاله التزاميه عُرْفِيَّه وعقليه) عَلَىٰ أن الْمُتِكَلِّم أراد المطلق؛ لأَنَّ المفروض أن لا يزيد كلامه عَلَىٰ مرامه ولا مرامه يزيد عَلَىٰ كلامه. وهذا الظُّهُور فِى الواقع عباره عن صياغه فنيه لمقدمات الحِكْمَه الَّتى ذكرها الأصحاب.

والآن بعد أن اتَّضَحَ ارتباطُ استفاده الإِطْلَاق بهذا الظُّهُور الْحَالِيّ، وتبيَّن أن منشأ دلاله الكلام عَلَىٰ الإِطْلَاق هو هذا الظُّهُور الْحَالِيّ، فحينئذٍ لا بُدَّ لنا أن نتعرض لخلافين فِى المقام ويرجع كل من هذين الخلافين فِى الحقيقه إلى تحديد هذا الظُّهُور الْحَالِيّ (بعد أن أثبتنا أصلَه)، فما هو بالضَّبط؟

الخلاف الأوّل: حول أن المقيّد المنفصل أو قل القيد المنفصل أو قل القرينه المنفصله عَلَىٰ التَّقْيِيد، هل هذه تهدم الظُّهُور والإطلاق أو لا؟

الخلاف الثَّانِي: حول وجود القَدْر المتيَقَّن فِى باب التخاطب هل يخلّ بالظهور والإطلاق أو لا؟ وكل من هذين الخلافين يرجع إلى الخلاف حول هذا الظُّهُور الْحَالِيّ، فلا بُدَّ من أن ندرس الخلافين معاً،

أَمَّا الخلاف الأوّل حول القرينه المنفصله، فقد اتفقوا عَلَىٰ أن المقيّد المتصل يهدم الظُّهُور (مثل: «أكرم الإنسان العالم» حيث أَنَّ كلمه «العالم» تمنع من أن ينعقد للإنسان إطلاق) ثم اختلفوا فِى أن المقيّد المنفصل (مثلما إذا قال: «أكرم الإنسان» ثم سكت سكوتاً طويلاً يعتبره العرف مُنْفَصِلًا عن الكلام الثَّانِي الَّذى ذكر فيه «العالم») هل يهدم ظهور الكلام الأوّل فِى الإطلاق، أو أن هذا لا يهدم ظهور الأوّل المنعقد فِى الإِطْلَاق، بل عندنا كلام مطلق وعندنا كلام آخر مقيّد، فيتكاذبان بعضهما البعض ويدخلان فِى باب التعارض، والعرف حينئذٍ يجمع بينهما بحمل المطلق عَلَىٰ المقيّد. أى: يسبب الكلام الثَّانِي أن نرفع اليد عن الكلام الأوّل. أى: تسقط حجيه الكلام الأوّل ولا يسقط ظهوره الإطلاقى.

وسوف ندرس الصَّحِيح منهما إن شاء اللّٰه فِي يوم السبت، أَمَّا غداً فيصادف استشهاد الإمام السجاد عليه السلام.

اسم الجنس/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعی اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: اسم الجنس/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعی اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

قلنا بعد أن بَيَّنّا كيفيَّةَ استفاده الإِطْلاَق من اسم الجنس (وذلك عَلَىٰ أساس الظُّهُور الْحَالِيّ الَّذی ذكرناه) لا بُدَّ من التَّعَرُّض لمسألتين خلافيتين مرجع كلتيهما إلى الخلاف فِي تحديد ذاك الظُّهُور الْحَالِيّ ومدى دلالته، وهما:

المسأله الأولى: عباره عن الخلاف فِي أن المقيّد المنفصل هل يهدم الظُّهُورَ فِي الإِطْلاَق كالمقيّد المتَّصِل أو ينفی حُجِّيَّته فحسب؟

والمسأله الثَّانيه: فِی أنَّ وجود القَدْرِ المتيقَّنِ فِی مقام التخاطب هل يهدم أو يمنع عن انعقاد ظهورٍ فِی الكلام عن الإِطْلاَق (= هل يضرّ بالإطلاق)؟

فلا بُدَّ من دراسه هَاتَيْنِ المسألتين تباعاً:

أَمَّا المسأله الأولى: فتوضيحها هو أَنَّهُ بعد اتفاقهم عَلَىٰ أن المقيّد المتصل يهدم الظُّهُور فِي الإِطْلاَق بلا إِشْكَال، اختلفوا فِي أن المقيّد المنفصل هل هو كذلك؟ فعلى سبيل المثال إن قال: «أَكْرِمِ الْعَالِمَ» ثُمَّ بيَّن قيدَ العداله فِي كلام آخر منفصلٍ عن هذا الكلام قائلاً: «لا تكرم العالم الفاسق» أو «إن العالِم الَّذی يجب إكرامُه يجب أن يكون عادلاً» (أو بأی لسان آخر)، فهل هذا المقيّد المنفصل يسبّب أن لا يبقى للكلام الأوّل ظهور فِي الإِطْلاَق أبداً؟ أو أنَّ الكلام الأوّل تستقر دلالتُه عَلَىٰ الإِطْلاَق بمجرّد ذِكر «العالم» مِنْ دُونِ ذكر قيدٍ مُتَّصِلٍ به، ومجیء القيد المنفصل لا يوجب انثلامَ ذاك الظُّهُور الإطلاقی وإنَّما يكذّبه قائلاً: ذاك الظُّهُور غير مراد جِدّاً لِلْمُتَكَلِّمِ، لا أَنَّهُ ينفی أصل ذاك الظُّهُور، بل إنّ أصل الظُّهُور باقٍ، ولازال الكلام الأوّل ظاهراً فِي الإِطْلاَق (= فِي وجوب إكرام العالم، و«العالم» مطلق)، إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانی عفی عنه. والكلام الثَّانِي يكذّب هذا الظُّهُور قائلاً: إنَّ هذا الظُّهُور لَيْسَ بمرادٍ جِدّاً لِلْمُتِكَلِّمِ. ومعنى ذلك أنَّ المقيِّد المنفصل يهدم حجيةَ الكلام المطلق، لا أَنَّهُ يهدم ظهوره فِي الإِطْلاَق.

ص: ۱۴۱

أَمَّا الآخوند الخُراسانیّ فذهب إلى أن المقيّد المنفصل لا يهدم أصل الظُّهُور، بل يهدم حُجِّيَّته، بينما ذهب النائينی إلى أَنَّهُ يهدم أصل الظُّهُور الإطلاقی.

وَالَّذِی ينبغی أن يكون هو المنشأ لهذا الاختلاف عباره عن الاختلاف فِي تحديد ذاك الظُّهُور الْحَالِيّ المتقدّم الَّذی قلنا إِنَّه يَدُلّ بِالدِّلاَلَهِ الاِلْتِزَامِيَّه الْعَقْلِيَّه أو الْعُرْفِيَّه عَلَىٰ أن الْمُتِكَلِّم حينما يذكر اسم الجنس مِنْ دُونِ القيد يكون قد أرادَ الإِطْلاَق؛ لأَنَّهُ إن أراد

التَّقْيِيـد دون الإِطْلاَـق فمعنـاه أَنَّهُ لم يُبَيِّن تمـام مراده بكلامه، بينما يقول الظُّهُور الْحَالِیّ: إن ظاهر حال كل متكلم هو أَنَّهُ بصـدد بيان تمام مراده بكلامه.

ولكن ما هو مفاد هـذا الظُّهُور بالتحديـد؟ فهل أن مفاده هو أن حال كل الْمُتِكَلِّم ظاهر فِی كونه بصـدد بيان تمام مراده بشخص كلامه هـذا؟ أم أن ظاهر حال كل متكلم أَنَّهُ بصـدد بيان تمام مراده فِی مجموع كلماته طيله عمره، لا فِی شخص هـذا الكلام. أيهما هو الظهور الْحَالِیّ الْعُرْفِیّ الْعُقَلاَئِیّ للمتكلمين؟

فـإن بنينا عَلَی الأوّل فَسَوْفَ يكون الحق مع الخُراسانیّ؛ لأَنَّهُ قـد بيَّن تمام مراده فِی هـذا الكلام، فإذا لم يكن فِی هـذا الكلام قيدٌ فَيَكُونُ مراده هو المطلق؛ لأَنَّ ظاهر حاله هو أَنَّهُ بصـدد بيان تمام مراده الْجِدِّیّ فِی شخص هذا الكلام ولا يوجد فِی شخص هذا الكلام قيدٌ.

وأمّا إن بنينا عَلَی الثَّانِی فلا يكون كلامه مخالفاً لظهور حاله، والأصل عـدم المخالفه؛ إِذْ أَنَّ الأصل فِی كُلّ متكلم أَنَّهُ يتكلم وَفق الأصول الْعُقَلاَئِيَّه الجاريه فِی المحـاورات، ومن جمله هـذه الأصول أن كلّ متكلم بصـدد بيان تمام مراده الْجِدِّیّ فِی شخص كلامه. فإذا لم يذكر قيداً مُتَّصِلاً فِی شخص كلامه واستقر الكلام الأوّل وَصَحَّ السُّكوت عليه، يكون ظاهر حاله أَنَّهُ بيَّن كلَّ مراده فِی هـذا الكلام، وكـلُّ مراده هو اسم الجنس؛ لأَنَّهُ مطلقٌ. فَيَكُونُ الحق مع صاحب الكفايه من أن المقيِّد المنفصل لا يهـدم هـذا الظُّهُور المستقَرّ فِی الإطلاق.

إذن، أصبحنا أَمام ظهور فعلى ناجز جاهز قائم، ومن ثَمَّ إن جاء كلام آخر مخالف، فَسَوْفَ يخالف هذا الظَّهُور ويكذّبه قائلًا: إن ما يظهر من هذا الكلام لَيْسَ بمرادٍ جِدّاً.

وحينئِذٍ يجب الرجوع إلى أساليب الجمع الْعُرْفِيّ، فقد يُقدِّم الجمعُ العرفى الثَّانِى عَلَىٰ الأوّل، أى: يقول: إن ذلك يوجب هدم حجيه هذا الظُّهُور، لا ـ أَنَّهُ ينفى وينسف ظهوره من الأساس. فشأن المقيّد المنفصل شأن المخصص المنفصل. فعلى سبيل المثال حينما يقول: «أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ» ثُمَّ يخصصه قائلًا: «لا تكرم العالم الفاسق» لا يكون قد هدَّم بهذا التخصيص ظهورَ الكلام الأوّل فِي العموم، بل يبقى الكلامُ الأوّل (حتّى بعد مجيء المخصص المنفصل) ظاهراً فِي العموم والشمول لكل العلماء حتّى ذاك الشخص المستثنى، لكن هذا الظُّهُور لَيْسَ بمراد من الْمُتِكَلِّم بقرينه المخصص المنفصل، ولا يمكن الاعتماد عَلَىٰ هذا الظُّهُور الأول، أى: لَيْسَ حجّه. فلا يرتفع هذا الظُّهُور وإنَّما ترتفع حُجِّيَّته بمجيء المخصص المنفصل.

هذا إذا بنينا عَلَىٰ أن الصِّيَاغَه الفنيه للظهور الْحَالِيّ الَّذى تكلمنا عنه عباره عن أن الْمُتِكَلِّم إِنَّمَا هو بصدد بيان تمام مرامه فِي شخص كلامه.

وأمّا إذا بنينا عَلَىٰ الصِّيَاغَه الأخرى الَّتى تقول بأن صياغه الظُّهُور الْحَالِيّ هى أن ظاهر حال كل الْمُتِكَلِّم أَنَّهُ بصدد بيان تمام مرامه فِي مجموع كلامه، لا ـ فِي خصوص هذا الكلام، فَسَوْفَ يكون الحق مع النائينى القائل بأن المقيّد المنفصل يهدم الظُّهُورَ؛ لأَنَّهُ وإن صَحَّ أَنَّهُ ذكر فِي كلامه الأوّل اسمَ الجنس ولم يذكر القيد، لكن مع ذلك لا مانع من أن يريد بكلامه الأوّل المقيَّد؛ فلا يكون مخالفاً لظهوره الْحَالِيّ؛ لأَنَّ ظهوره الْحَالِيّ هو أن الكلام الأوّل مع الكلام الثَّانِى ومع الكلام الثَّالث و... كُلّهَا يُبَيِّن مرادَه. فكلامه الأوّل لَيْسَ ظاهراً فِي أَنَّهُ أراد الإِطْلَاق حتّى يكون الثَّانِى مكذِّبا للكلام الأوّل. فلا يكون الإِطْلَاق منعقداً بالكلام الأوّل. أى: لا يكون هناك مخالفه بين ظاهر كلامه الأوّل وبين ما أراده من التَّقْيِيد.

إذن، فكل من يبنى عَلَىٰ أن إحدى مُقَدِّمَات الْحِكْمَةِ عدمُ ذكر القيد المتصل، فهذا معناه أن الظُّهُور الْحَالِيّ عند هذا الشخص إِنَّمَا هو الصِّيَاغَه الأولى (أَنَّهُ بصدد بيان تمام مراده فِي شخص كلامه)، ومن هنا سوف تكون إحدى مقدّمات الحِكْمَه عند هذا الشخص عبارةً عن عدم ذكر القيد المتصل. هذا عند صاحب الصِّيَاغَه الأولى.

أَمَّا من يبنى عَلَىٰ أن إحدى مُقَدِّمَات الْحِكْمَةِ عباره عن عدم ذكر القيد ولو مُنْفَصِلًا، فمعناه أن الظُّهُور الْحَالِيّ عند هذا الشخص هى الصِّيَاغَه الأوسع الَّتى ذكرناها، وهى أن هذا الْمُتِكَلِّم بصدد بيان مراده فِي مجموع كلامه.

هذا بيان لأصل الخلاف وجذره ومنشأه، أَمَّا أَنَّ «الحق مع من؟» فلا إِشْكَال فِي أن الحق مع صاحب الكفايه، أى: أن المقيّد المنفصل لاَ عَلاَقَةَ لَهُ بأصل الظُّهُور فلا يهدم أصل الظُّهُور والإطلاق؛ فإن الإِطْلَاق ينعقد للكلام بمجرّد عدم ذكر المقيِّد المتصل. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه. أى: ظاهر حال الْمُتِكَلِّم حينما يتصدَّى لإبراز معنىً من المعانى بكلامٍ، فظاهر حاله هو أَنَّهُ بصدد بيان تمام مراده بشخص كلامه؛ لأَنَّهُ يلزم عَلَىٰ كلام النائينى لازمٌ باطل يكشف ببطلانه عن بطلان الملزوم.

واللازم الباطل هو أن هذا الظُّهُور الْحَالِيّ الَّذى ذكرناه (من أن الْمُتِكَلِّم بصدد بيان تمام مراده) إذا كان كما يقوله الميرزا (بأن ظاهر حال كل متكلم أَنَّهُ بصدد بيان تمام مراده بجموع كلامه)، فلازمه أَنَّهُ لا يجوز لنا أن نتمسك بالإطلاق فِي كُلّ مورد نحتمل فيه صدور مقيّد منفصل؛ لأَنَّ الظُّهُور الْحَالِيّ هو أن الْمُتِكَلِّم بصدد بيان تمام مراده فِي مجموع كلامه، أى: مراد الْمُتِكَلِّم مبيَّن فِي مجموع كلامه، هذا الكلام و ما سيصدر وما صدر مستقلاً عنه فِي كلام سابق. فإذا احتملنا أن له كَلَاماً آخر فِي نفس هذه المسأله فلا نقدر أن نتمسك بإطلاق هذا الكلام.

فاللاَّزم الباطل لكلام النائینی هو نسف أصاله الإطْلاَق من أساسها، بینما یكثر وجود المقیّدات فِی الشّریعه، فعلی سبیل المثال یتحدث الإمام الصادق علیه السلام بحدیث شریف ثُمَّ یرد المقیّد فِی حدیث الإمام الرضا علیه السلام أو الإمام الهادی علیه السلام.

إذن، اللاَّزِم الباطل هو أَنَّهُ بناء عَلَیٰ هذا الكلام لا یمكن حمل هذا الكلام الأوّل عَلَیٰ الإطْلاَق، أی: یكون احتمال المقیّد المنفصل مثل الاحتمال المقیّد المتصل تماماً، فَكَمَا أَنَّ احتمال المقیّد المتصل یمنع من حمل الكلام عَلَیٰ الإطْلاَق فكذلك یمنع المقیّد المنفصل عن انعقاد الإطْلاَق عَلَیٰ مبنی المیرزا، وهذا فِی الحقیقه تعطیل لأصاله الإطْلاَق، فِی كُلّ ما یحتمل فیه التَّقْیِید المنفصل، وغالباً وعادهً نحتمل فِی الخطابات الشَّرعیّه وجود تقییداتٍ منفصله.

هنا، قد یُدافع عن المیرزا ویُنتصر له بأن له ولمن یقول بمقالته (= أن المقیّد المنفصل یهدم أصل الظُّهُور) أن یتمسّك بطریقه لنفی هذا الاحتمال وَالطَّرِیقَه هی التَّمسُّكُ بأصاله عدم القرینه لنفی وجود قرینه منفصله، وحینئذٍ یَتِمّ الإطلاق (لانتفاء القرینه المتَّصله والمنفصله).

إلاَّ أن هذا الدفاع لا ینفع؛ لأَنَّنَا نتساءل: هل أن المقصود من «بأصاله عدم القرینه» أَنْ تَكُونَ أصلاً عُقَلاَئِیّاً أم أصلاً شَرْعِیّاً (كاستصحاب عدم القرینه)؟

إذا كان المقصود هو الأوّل، فمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ العقلاء یجرون هذا الأصل الْعُقَلاَئِیّ عند احتمال وجود قرینه منفصله عَلَیٰ خلاف ظهور فعلیّ ناجز وجاهز ومستقر ولا یرتّبون أثراً عَلَیٰ احتمال القرینه المنفصله، ولكن أین نحن من ذاك الظُّهُور القائم فِی المقام؟ فإن المفروض عدمُ وجود ظهور فِی المقام؛ لأَنَّ الظُّهُور عند المیرزا متقوّم بأن لا تكون هناك قرینه منفصله. فالظهور هنا متوقّف عَلَیٰ عدم القرینه المنفصله فكیف نقول بأن العقلاء یجرون هنا أصالهَ عدم القید والقرینه؟

ص: ۱۴۵

فلا تجری فِی المقام أصاله عدم القرینه عند العقلاء.

وإن أرید بأصاله عدم القرینه الأصل الشَّرْعِیّ والتَّعَبُّد الشَّرْعِیّ (کاستصحاب عدم القرینه)، بأن یقول المیرزا بأننا نقطع بعدم وجود قرینه منفصله سابقاً (ولو قبل الشّریعه)، وبعد التشریع نشک بأَنَّهُ هل یوجد تقیید منفصل لهذا التشریع أو لا؟ لیَکُون الأصل عدمه، فنستصحب عدم القرینه المفصله.

وحینئِذٍ یطرح السُّؤَال نفسه بأنکم تریدون إثبات أی شیء بهذا الاستصحاب؟ فهل تریدون إثبات أن مراد الْمُتِکَلِّم هو المطلق؟ إن کان هذا هو المقصود فمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّه «أصل مثبت». أی: توجد ملازمه عَقْلِیَّه أو عُرْفِیَّه بین أن لم یکن قد ذکر القید المنفصل وبین أن یکون قد أراد الإِطْلاَق. وأنت استصحبتَ عدم القید لکی تثبتَ هذا اللاَّزِم العَقْلِیّ وهو أنه «إذن أراد المطلق». وهذا من أظهر مصادیق الأصل المثبت؛ لأَنَّ إرادته الإطلاقَ لَیْسَ أثراً شَرْعِیّاً یترتَّب علی المستصحَب؛ فَإِنَّ الآثار الشَّرعیَّه تترتّب عَلَیٰ المستصحَب، ولیس الآثار الْعَقْلِیَّه؛ فإن المستصحَب عباره عن «عدم ذکر القید المنفصل» ولطالما ذکر اسم الجنس و لم یذکر اسم الجنس فَیَکُونُ قد أراد المطلق. وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ هذه النَّتِیجَه القائله «إذن أراد المطلق» لازم غیر شَرْعِیّ، بل هو لازم عقلی أو عُرْفِیّ. إذن هذا الاستصحابُ لا ینتجُ.

وقد یتخیّل کما ذکر النائینی هذا التخیل حسب تقریرات تلمیذه البارز السَّیِّد الأُسْتَاذ الْخُوئِیّ رحمه الله((۱)) وهو أن بالإمکان أن یتخلص النائینی ببیان یأتی مع جوابه غداً إن شاء الله تعالی. إعداد وتقریر: الشَّیْخ محسن الطهرانی عفی عنه. ۱۵۹۳ کلمه.

اسم الجنس/المطلق/دلاله الدلیل/الدلیل الشرعی اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

۱- (۱) - أجود التقریرات: ج ۱، ص ۵۳۰.

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: اسم الجنس/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعی اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

كُنَّا نـدرس أن المقيّد المنفصـل هـل يخـلّ بـالظهور والإطلاـق أم لاـ؟ وَقُلْنَـا: إِنَّ الْمُحَقِّق النـائينی اختار أن المقيّد المنفصل يخلّ بالإطلاق، بمعنی أن إحدی مقدّمات الحِكْمَه عنده عباره عن عدم ذكر القيد سواء القيد المتصل أو المنفصل. فكما لو ذكر القيدَ المتصل لا ينعقد للكلام إطلاق، كذلك لو ذكر القيد المنفصل لا ينعقد للكلام إطلاق.

ونحن أرجعنا كلامه هـذا إلی أن يكون الظُّهُور الْحَالِیّ (الَّذی تحـدثنا عنه) عنده عباره عن أن ظهور حال كل الْمُتِكَلِّم أَنَّهُ بصدد بيان تمام مراده فِی مجموع كلامه، وعلی أساسه يقول الميرزا بأن الْمُتِكَلِّم إذا ذكر القيـدَ فِی مجموع كلامه - وإن لم يـذكره فِی شخص كلامه - وحملنا كلامه عَلَیٰ المقيّد، لا يلزم منه خلفُ الظهور الْحَالِیّ.

فكنـا بصـدد دراسه هـذا الكلام وفی هـذا السِّيَاق قلنا بالأمس: إن هـذا الكلام يُنتَقض بِأَنَّهُ إن بنينا عليه فَسَوْفَ لا يصـحّ التَّمسُّک بالإطلاق فِی كُلّ مورد يحتمل فيه صدورُ المقيّد المنفصل، وبالتَّالی لا يمكن التَّمسُّک بأصاله الإِطْلَاق.

وقـد ذكر النـائينی نفسه طريقـاً لِلتَّخَلُّصِ من هـذا المـأزق حيث قـال: إن لقولنا «الإِطْلَاق مشـروط بعـدم ذكر القيـد ولو مُنْفَصِلاً» صورتان، لا تُنتقض إحداهما بهذا النقض دون الأخری، وهما كالتالی:

الصُّورَه الأولی: افتراض أنَّ إجراء الإطلاـق فِی كُلّ كلام مشـروطٌ بعـدم ذكر مقيّد منفصل ولو فِی المستقبل، فإن جاء مقيّد فِی المستقبل يكشف عن عـدم انعقـاد الإِطْلاَـق لهـذا الكلام من البـدايه؛ لأَنَّ دلاله هـذا الكلام عَلَیٰ الإِطْلَاق مشـروط بِنَحْوِ الشَّرْطِ المتأخر بعدم مجی المقيّد المنفصل بعد ذلك.

فبناء عَلَیٰ هـذه الصُّورَه يأتی النقض المـذكور؛ إذ طالما نحتمل أَنَّهُ قـد يأتی مقيّد منفصل فِی المسـتقبل، لا نحرز شـرط الإِطْلَاق المتأخر، ومع عدم إحراز شرط الإِطْلَاق لا يَتِمّ الإِطْلَاق، وعدم تَمَامِيَّه الإِطْلَاق معناها تسجيل هذا النقض عَلَیٰ الصُّورَه الأولی.

ص: ۱۴۷

الصُّورَه الثَّانيه: أن نقول بـأن الإِطْلَاق فِی الكلام مشـروط بعـدم المقيّد بِنَحْوِ الشَّرْطِ المقارن (لا بِنَحْوِ الشَّرْطِ المتأخر)، بِأَنْ يَكُونَ الإِطْلَاق فِی كُلّ كلام مشروطاً بِأَنْ لَاَّ يَكُونَ فِی ذاک الوقت مقيّد ولو مُنْفَصِلاً. فعلی سبيل المثال إن قال الْمُتِكَلِّم فِی يوم السبت: {أحـل اللّٰه البيع} ولم يـذكر مقيّداً مُنْفَصِلاً فِی يوم السبت ينعقـد الإِطْلاَـق، ولكن بقاء الإِطْلَاق إلی يوم الأحـد مشروط بِأَنْ لَاَّ يَكُونَ هنـاک مقيّد ولو منفصل فِی يوم الأحـد ولكن حـدوث الإِطْلَاق لَيْسَ مشـروطاً بأن لا يأتی مقيّد فِی يوم الأحـد. بحيث إن جاء يوم الأحـد مقيّد لكلامه (الصَّادر فِی يوم السبت) لا يكشف هذا المقيّد عن عدم انعقاد الإِطْلَاق لكلامه فِی يوم السبت، بل كان لكلامه إطلاق فِی يوم السبت ولٰكِنَّه لم يبق إلی يوم الأحد الَّذی جاء فيه المقيّد. وبالتَّالی لا يرد النقض عَلَیٰ الميرزا فِی هذه الصُّورَه الثَّانيه؛ لأَنَّ الإِطْلَاق ينعقـد للكلام الفاقد للمقيّد المتصل والمنفصل فِی اليوم الأوّل ويبقی احتمال ورود المقيّد المنفصـل بعد انعقاد الإِطْلَاق فِی الأيام والسنين اللاحقه، فإن ورد مقيّد فِی الأزمنه التاليه فَسَوْفَ يهدم هذا المقيّد ذاک الإِطْلَاق، أی: يزول

الإِطْلَاقُ بقاءً لا حدوثاً.

وهـذا ينتـج مقصود المُحَقِّق النـائينى، وهو أَنَّهُ مـتى مـا جـاءت القرينه فِى المسـتقبل ينهـدم الإِطْلاَـق نفسه (لاـ حُجِّيَّته كمـا يقول الآخونى)، لكن ينهدم من حين مجىء القرينه. أى: القرينه تميت الَّذى كان موجوداً، لا أنّ القرينه تكشف عن موت الإِطْلَاق من الأوّل. وبهذا يمكن التَّخلُّص من المأزق الَّذى واجهه الميرزا مع إصراره عَلَىٰ المبنى.

الجواب: إلَّا أن هذا التَّخلُّص لا يجدى الميرزا نفعاً وذلك:

أوَّلاًـ: لأَـنَّ هـذا غير معقول فِى نفسه أساسـاً؛ فَـإِنَّ الإِطْلاَـق بـالمعنى الَّذى نتحـدث عنه (أى: الظُّهُور ودلاـله الكلام) لَيْسَ أمراً له حـدوث وبقـاء؛ فهو يختلف عن الْحُجِّيَّه الَّتى هى حكم عُقَلَائِىّ وشـرعى يمكـن أن يكون ثابتاً فِى يوم السـبت ولا يكون ثابتاً فِى يوم الأحـد؛ إذ هو شـىء له الْحُجِّيَّه فِى يوم السبت ولكن ترتفع حُجِّيَّته فِى يوم الأحـد بمجىء حجّهٍ أقوى منه. أَمَّا الظُّهُور فشـأنه لَيْسَ هكـذا؛ فَـإِنَّ دلاـله الكلاـم وظهوره عَلَىٰ مطلبٍ إمـا يكون موجوداً وإما لا يكون موجوداً، أَمَّا أن يكون له ظهور الآنَ ولكن غداً لا يكون له ظهور فهذا غير معقول؛ لأَنَّ تكوّن الظُّهُور فِى اليوم الأوّل حقيقةٌ وواقعٌ ولا ينقلب الواقع عمَّا وقع عليه.

ص: ١٤٨

وثانیاً: إن سلمنا بأن هذا معقول، لکن مع ذلک لا- یتخلص النائینی من النقض الَّذی أوردناه علیه؛ وذلک لأَنَّهُ إن صدر کلام مطلق من الْمُتِکَلِّم وشککنا فِی أَنَّهُ صدرت قرینه عَلَی التَّقْیید منه أو لا-؟ لا- یمکن التَّمسُّک بإطلاق هذا الکلام بناء عَلَی مبنی المیرزا؛ لأَنَّ الإِطْلَاق له حدوثٌ وبقاء (عند النائینی)، وبقاؤه مشروط بعدم القرینه عَلَی القید. ونحن قد شککنا فِی هذا الشَّرْط، وإذا شککنا فِی شرط الإِطْلَاق نکون قد شککنا فِی الإِطْلَاق نفسه. إذن، لا یَتِّمَ الإِطْلَاق وهذا هو النقض عینه؛ لأَنَّ الإِطْلَاق إِنَّمَا یَتُمّ عندکم مع إحراز شرطه، وشرطه أن لا- تکون هناک قرینه عَلَی القید، ولو بنحو الصُّورَه الثَّانیه الَّتی تقولونها (ولیس بِنَحْوِ الشَّرْطِ المتأخر فِی الصُّورَه الأولی).

فإن قلت دفاعاً عن المیرزا: نستصحب الإطلاقَ، حَیْث أَنَّ الإِطْلَاق کان موجوداً أن الإِطْلَاق له حدوث وبقاء، ولکن قلتم لا یوجد یقین ببقاء الإِطْلَاق.

قلت: لا یمکن ربط مصیر الإِطْلَاق بمصیر الاستصحاب، إذ لو لم نبن عَلَی حجیه الاستصحاب فَسَوْفَ لا یکون لدینا الإِطْلَاق، وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ الإطلاقات الوارده فِی الکتاب والسنه لیست متوقّفه عَلَی صحیحه زراره المثبِته للاستصحاب بالوجدان الفقهیّ((۱)).

وهذا دلیل عَلَی أَنَّهُ یجب علینا أن نصوغ نظریَّه الإِطْلَاق بنحو یُصَحِّح التَّمسُّکَ بالإطلاقات الوارده فِی الکتاب والسنه مباشره ومن دون الحاجه إلی حجیه الاستصحاب أو إلی حجیه أی شیء آخر. فنتمسک بالإطلاق فِی موارد احتمال القرینه المنفصله، وهذا ما لا- یمکن عَلَی مبنی المُحَقِّق النائینی، فلا- یصحّ التَّمسُّک بأصاله الإِطْلَاق فِی کُلّ مَوْرِد نحتمل فیه القیدَ المنفصل، وهذا معناه تعطیل أصاله الإِطْلَاق، وقد تقدّم أن أصاله عدم القرینه لا تجری أیضاً، وبینا السَّبَب. فلا یمکن التَّخلُّص من هذا المأزق أبداً، فنبقی نحن والنقض عَلَی قوّته.

ص: ۱۴۹

۱- (۱) – مضافاً إلی وجود إطلاقات فِی أدلّه الاستصحاب نفسها. منه عفی عنه.

هـذا تمـام الكلام فِى المسأله الخلافيه الأولى، وهى الخلاف حول المقيّد المنفصل، وقد تبين أن الحق مع الآخوند، وليس مع الميرزا، والحق أن المقيّد المنفصل لا يضرّ بالظهور، وإنَّما يضرّ بحجيته، لا نفس الظُّهُور.

بعد ذلك ندخل فِى المسأله الخلافيه الثَّانيه، وهى عباره عن الخلاف حول ما إذا كان وجود قدر متيقن فِى مقام الخطاب يضرّ بالإطلاق ويمنع من انعقاده؟ فمثلًا إن سأل السائل: «هل أتصدق عَلَىٰ الفقير الهاشمى»؟ وأتى الجواب من الإمام × ب ـ«تصدق عَلَىٰ الفقير». فَحَيْثُ توجد حصّه متيقنه من الفقير مشموله لجواب الإمام وهى الفقير الهاشمى؛ لأَنَّهُ هو المسؤول عنه ولا يُعقل أن يشمل جواب الإمام × الفقيرَ الهاشمى ولا يشمل المسؤول عنه. فهل وجود هذا القَدْر المتيقَّن يضرّ بإطلاق كلام الإمام × بحيث لا يمكن التَّمسُّك بإطلاق كلام الإمام والقول بأن قوله ×: «تصدق عَلَىٰ الفقير» يشمل الفقير الهاشمى كما أَنَّهُ يشمل الفقير غير الهاشمى. هذه هى المسأله الثَّانيه الَّتى نريد أن ندرسها غداً إن شاء اللّٰه تعالى.

اسم الجنس/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: اسم الجنس/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

انتهينا إلى المسأله الخلافيه الثَّانيه وهى عباره عن أن وجود القَدْر المتيقَّن فِى عالم الخطاب والكلام، هل يضرّ بالإطلاق ويمنع عن دلاله الكلام عَلَىٰ الإِطْلَاق كالقرينه المتَّصله فِى المقيّد المتصل أو لا؟

توضيح ذلك هو أن الكلام الَّذى يصدر من المتكلم له ثلاث صور:

الصُّورَه الأولى: عدم وجود القَدْر المتيقَّن، لا فِى عالم الخطاب ولا فِى خارج مقام التخاطب.

الصُّورَه الثَّانيه: وجود القَدْر المتيقَّن فِى الكلام، إلاَّ أَنَّهُ غير معلوم من مقام التخاطب، بل هو معلوم من خارج الكلام والخطاب، وهذا ما يسمونه بالقدر المتيقن خارج مقام التخاطب.

ص: ١٥٠

والصوره الثَّالثه: وجود القَدْر المتيقَّن من داخل الخطاب، وهذا ما يُسَمَّى بالقدر المتيقن فِى مقام التخاطب.

أَمَّا الصُّورَه الأولى فالإطلاق تامّ فيها بلا خلاف.

وأمّا الصُّورَه الثَّانيه فالمشهور ذهب إلى تَمَامِيَّه الإِطْلَاق فيها.

وأمّا الصُّورَه الثَّالثه فهى محلّ النِّزَاع والخلاف بين الأُصُولِيِّينَ.

أَمَّا شرح الصُّورَه الأولى فكما إذا قال المولى: «تَصَدَّق عَلَىٰ الفقير» ولا يوجد لدينا فرد متيقن بأَنَّهُ هو مراد المولى من أفراد

الفقیر؛ فَإِنَّ أفراد الفقیر کثیره کـالفقیر العـالم والجاهـل، والفقیر العادل والفاسق، والفقیر المجاهـد والقاعـد وهکـذا.. وکلّ هـذه الأفـراد متکافئه فِی احتمال ثبوت هـذا الحکم (= وجوب التصـدق) له؛ إذ یحتمل أن یکون هـذا الحکم مُخْتَصّاً بالفقیر الهاشـمی کما یحتمل اختصاصه بباقی أفراد الفقیر. ومعنی ذلک عـدم وجود فرد أولی من غیره فِی ثبوت الحکم له، أی: عدم وجود القَدْر المتیَقَّن من بین أفراد العالم.

فقلنا بأَنَّهُ لا خلاف ولا إِشْکَال فِی انعقاد الإِطْلَاق لکلام المولی فِی هذه الصُّورَه.

أَمَّا شـرح الصُّورَه الثَّانیه فهـو مـا إذا لم تکن أفراد المطلـق الوارد فِی کلاـم الإمـام × (تصـدق عَلَیٰ الفقیر) متکـافئه ومتسـاویه فِی احتمال ثبوت هذا الحکم لها، بل هناک بعض الأفراد هی أولی من غیرها من ثبوت هذا الحکم لها. لکِنَّنَا علمنا بهذه الأَوْلَوِیَّه من خارج هذا الخطاب، کما إذا علمنا من الآیه الکریمه: {فَضَّلَ اللّهُ المجاهدینَ عَلَیٰ القاعدینَ دَرَجهً وکُلاًّ وَّعَدَ اللّهُ الحسـنی وفَضَّلَ اللّهُ المجاهدینَ عَلَیٰ القاعدینَ أجراً عظیماً}((۱)) الَّتی هی خارج عن خطاب «تصـدق عَلَیٰ الفقیر» أن المجاهد أولی من الفقیر القاعد فِی ثبوت هذا الحکم له.

۱- (۱) - سوره النساء (۴): الآیه ۹۵.

أو كمثالنـا السَّابِقَ وهو حـديث «ثمن العـذره سـحت» الوارد فِى كتاب المكاسب؛ فإن «العـذره» لفظ مطلق يشـمل عـذرةَ كل من الإنسـان وغير الإنسان مِمَّا يؤكل لحمه، وممَّا لا يؤكل لحمه. لكن القَـدْر المتيقَّن من مصاديق العـذره الَّذى هو أولى من غيره فِى ثبوت هـذا الحكم له (= كون ثمنه سـحتاً) هو عـذره الإنسان والحيوان الَّذى لا يؤكل لحمه. أى: لا نحتمل أن قوله: «ثمن العذره سحت» مختص بعذره الحيوان الَّذى يؤكل لحمه بحيث لا يشمل عذره الإنسان والحيوان الَّذى لا يُحرم أكل لحمه.

ذهب الْمَشْـهُور هنا إلى أن وجود القَدْر المتيقَّن فِى خارج التخاطب لا يضـرّ بالإطلاق. فقوله: «ثمن العذره سـحت» مطلق يشـمل جميع أنواع العذرات؛ لأَنَّ الإِطْلَاق تامّ (رغم أن بعض أفراد العذره قدر متيقن) لَكِنَّهُ من خارج الخطاب.

إذن، إن وجود القَـدْر المتيقَّن من خارج الخطاب لا يضـرّ بإطلاق الخطاب، أى: لا يضـرّ بذاك الظُّهُور الْحَالِيّ (الَّذى تحدثنا عنه وقلنـا إِنَّه هو الأسـاس فِى دلالـه الكلام عَلَى الإِطْلَاق، بأن الْمُتِكَلِّم فِى مقام بيان تمام مراده بشـخص كلامه). فهنا إن أراد المولى من «العذره» مطلقَ العذره، فشخص هذا الكلام قد وفى بتمام مراده. أَمَّا إن أراد من كلمه «العذره» فِى هذا الخطاب فرداً خاصّاً (= المقيَّد)، فلا يفى كلامه لا بتمام مراده؛ لأَنَّهُ لا يوجـد فِى كلامه ما يَـدُلّ عَلَى الْخُصُوصِـيَّه والقيـد. فيكون قـد خالف هـذا الظُّهُور الْحَالِيّ وأضرّ به، بينما مقتضى الظُّهُور الْحَالِيّ أَنَّهُ بيَّن كلَّ مراده فِى شخص كلامه. فالمشهور ذهب إلى تَمَامِيَّه الإطلاق وإحكامه فِى هذه الصُّورَه.

أَمَّا شـرح الصُّورَه الثَّالثه: فهـو فيمـا إذا تكلم المـولى بكلاـم مطلق (مثـل «أكرم الفقير) ولم تكن أفراد المطلق (الفقير فِى المثـال) متكـافئه ومتسـاويةً فِى احتمـال ثبوت هـذا الحكم (وُجُوب الإِـكْرَام) لهـا، بـل كـان يحظى بعض الأـفراد بالأولويه وبكونه القَـدْر المتيقَّن، كما إذا كان الفرد وقع موقع سؤال السائل (مثل «هل أكرِمُ الفقير الهاشمى»؟) فأجاب الإمام × عنه (بــ: «أكرم الفقير»)، فالقَـدْر المـتيقَّن من أفراد الفقير هـو مورد سؤال السائـل (أى: الفقير الهاشـمى) ولاـ يُعقـل أن يجيب الإمـام × عمَّا لَيْسَ هو مورد السُّؤَال؛ لأَنَّهُ خلاف المحاوره. إذن، كون الفقير الهاشمى هو القَدْر المتيقَّن أمر مقطوع به من خلال الخطاب.

ص: ١٥٢

هذا هو الَّذی وقع فيه الخلاف، بأَنَّهُ مع وجود القَدْر المتيقَّن فِی داخل الخطاب، هل يتشكل إطلاق للكلام، بحيث يشمل غير هذا القَدْر المتيقَّن؟ فقوله: «أكرم الفقير» هل يشمل «الفقير غير الهاشمی» (بعد أن عرفنا أَنَّهُ يشمل الفقير الهاشمی لأَنَّهُ القَدْر المتيقَّن)؟ هل للكلام إطلاق يشمل غير المورد الَّذی هو القَدْر المتيقَّن؟ أو لَيْسَ له إطلاق؛ لأَنَّ وجود القَدْر المتيقَّن يمنع من أن ينعقد للكلام إطلاق. هنا ذهب صاحب الكفايه إلى المنع وهناک من ذهب إلى خلاف ذلک.

هذا هو الخلاف الَّذی أردنا أن نبيّنه. وليُعلم أن الصورتينِ الأوليينِ خارجتان عن محلّ البحث.

وحينئذٍ نربط هذا الخلاف الثَّانِی بما ربطنا به الخلاف الأوّل (حول المقيّد المنفصل) أيضاً، حيث قلنا: إنَّ مدى الظُّهُور الْحَالِیّ لِلْمُتِكَلِّم (بأنه فِی مقام بيان تمام مراده فِی شخص كلامه كی لا يضرّ المقيّد المنفصل بالإطلاق، أو أَنَّهُ فِی مقام بيان تمام مراده فِی مجموع كلماته حتّى يكون المقيّد المنفصل مضراً بالإطلاق) هو المنشأ للخلاف الأوّل. فيطرح السُّؤَال نفسه هنا بأَنَّهُ إن وُجد القَدْر المتيقَّن فِی شخص كلامه فهل يضرّ هذا القَدْر المتيقَّن بالإطلاق؟ أی: إن أراد المولى من «أكرم الفقير» الفقيرَ الهاشمیَّ يكون قد بَيَّنَ كلَّ مراده فِی شخص كلامه؛ لأَنَّ ثبوت هذا الحكم للفقير الهاشمی هو المتيقَّن من داخل الكلام. فإن أراد من «أكرم الفقير» خصوصَ الفقير الهاشمی، لا يقال بأن المولى لم يُبَيِّن كل مراده فِی شخص كلامه. وهناک من يقول هنا: إن أراد المولى منه خصوص الفقير الهاشمی لم يكن قد بيَّن كلَّ مراده فِی شخص كلامه؛ لأَنَّ كلامه لا زال عباره عن اسم الجنس (ذات الفقير). هذا هو البحث المعروف بـ«المورد هل يخصص الوارد» وهو مُهِمّ جِدّاً فقهيّاً.

فیقول صاحب الکفایه: إن وجود القَدْر المتیقَّن فِی مقام التخاطب یمنع من انعقاد الإِطْلاَق للکلام. أی مثلًا: الوارد یُخَصِّصُ المورد.

إذن، إن الشبهه الموجوده فِی ذهن صاحب الکفایه هی أَنَّهُ لو أراد المولی هنا من الکلمه خصوصَ الفقیر الهاشمی مثلاً فلم یخالف ظهوره الْحَالِیّ؛ لأَنَّ ظهوره الْحَالِیّ کان عباره عن أن یبیّن کل مراده فِی شخص کلامه، وهو بیَّن کلَّ کلامه فِی شخص کلامه فعلًا؛ لأَنَّ وجود القَدْر المتیقَّن فِی شخص هذا الکلام یکون کالبیان، وکما إن بیَّن القید، أی: کالقرینه المتَّصله، فلو کان قَدْ بَیَّنَ القید لا یوجد اعتراض عَلَیٰ کلام المولی؛ لأَنَّهُ أراد المقیَّد وَقَدْ بَیَّنَ القیدَ. وهنا وإن لم یُبَیِّن المولی القیدَ بلسانه، لکن کون الفقیر الهاشمی هو القَدْر المتیقَّن فِی شخص هذا الکلام فهذا بمثابه أن یذکر المولی قید «الهاشمی». إذن، إراده المتیقن هنا لا یخالف الظُّهُور الْحَالِیّ، فنتحیر بأَنَّهُ هل أراد المقیَّد أم أراد المطلق، والکلام لا یَدُلّ عَلَیٰ الإِطْلَاق. وهذه هی شبهه صاحب الکفایه القائل بأن وجود القَدْر المتیقَّن یُخِلُّ بالإطلاق، فیصبح الکلام مُجْمَلًا بِالنِّسْبَهِ للفقیر غیر الهاشمی، أَمَّا بِالنِّسْبَهِ إلی الفقیر الهاشمی فهو القَدْر المتیقَّن.

وقد یجاب عن هذه الشُّبهَه قائلًا: إن وجود القَدْر المتیقَّن فِی مقام التَّخاطب لا یضرّ بالإطلاق؛ لأَنَّ مفاد الظُّهُور الْحَالِیّ المتقدّم ذکره (ظهور حال الْمُتِکَلِّم فِی کونه فِی مقام بیان تمام مراده فِی شخص کلامه) بالضَّبط هو شیئان:

الأوّل: أن الْمُتِکَلِّم بین کل مراده فِی شخص هذا الکلام.

الثَّانِی: أن ما بیَّنه فِی شخص هذا الکلام هو تمام المراد، أی: غیره لَیْسَ بمراد.

یأتی شرحه غداً.

ص: ۱۵۴

العنوان: اسم الجنس/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

كـانَ الكلامُ فى أَنَّهُ هـل يضـرّ القَـدْر المتيَقَّن المعلوم من داخـل الخطاب بالإطلاق ويمنع من دلاله الكلام عَلَىٰ الإِطْلاَق، أم لا؟ حيث تقـدّم بأَنَّهُ حينما لا يكون هناك قـدر متيقن نقول بأن ظاهر حال الْمُتِكَلِّم أَنَّهُ بيَّن كل مراده فِى هذا الكلام (أى: فِى «أكرم الفقير»). فـإذا كـان المقيّد هو مراد الْمُتِكَلِّم (أى: أراد من «الفقير» فقيراً خاصّاً مُعَيَّناً مثل الفقير الهاشـمى أو الفقير العادل أو الفقير المجاهـد) لزم الخلف (أى: لزم أَنْ لاَّ يَكُونَ قَدْ بيَّنَ كـل مراده فِى هـذا الكلام؛ لأَنَّهُ لم يُبَيِّن القيـد، فلم يُبَيِّن كلَّ مراده). إذن، فمقتضـى هذا الظُّهُور الْحَالِيّ أَنَّهُ لم يخالف هذا الظُّهُورَ الحال، بل مشـى وفقه وبيَّن كلَّ مراده فِى كلامه؛ إذن مراده المطلق؛ لأَنَّ كلامه وافٍ ببيان مراده، لٰكِنَّهُ لَيْسَ وافياً ببيان المقيّد.

هـذا أمر كُنَّا نقوله فِى سـائر الموارد، والآـن نريـد أن نرى هل لنا أن نطبقه فِى المقام (= وجود القَـدْر المتيَقَّن فِى مقام التخاطب) ونقول بأَنَّهُ: «وإن كان سؤال السائل عن إكرام الفقير الهاشـمى وأمر الإمام عليه السـلام بالتصدق عَلَىٰ الفقير، ولكن القَدْر المتيَقَّن من الفقير هو الفقير الهاشـمى الَّذى هو مورد السُّؤَال، فلو أراد المولى عليه السـلام من الفقير الفقيرَ الهاشمى، لم يكن كلامُه وافياً بتمام المراد، بل كان كلامه مبيّنا لنصف المراد، وهـذا خلاف ظاهر حال الإمام عليه السـلام من أَنَّهُ بصـدد بيان تمام المراد، إذن فتمام مراده هو مطلق الفقير سواء الهاشـمى أم غيره»، هل يمكننا أن نقول بهـذا الكلام؟ أى: هل يمكننا أن نقول: «لو أراد المقيّد لزم الخلف»؟ إن صَـحَّت هـذه المقوله فمعناهـا أن وجود القَـدْر المتيَقَّن فِى داخـل الخطاب لا يضـرّ بالإطلاق ولا يمنع من دلاله الكلاـم عَلَىٰ الإِطْلاَـق. أو لاـ يمكننـا أن نقول بهـذه المقوله من منطلق أن كلاـم المتكلم يفى ببيـان المقيَّد؛ لأَنَّ السُّؤَال كان عن المقيَّد (=الفقير الهاشـمى)، فَيَكُونُ كلام المولى عليه السلام (=أكرم الفقير) وافياً بهذا المراد ولا يلزم منه الخلف إن أراد المقيَّد، كما لا يلزم منه الخلف لو أراد المطلق أيضاً. وبالتَّالى فِى موارد وجود القَـدْر المتيَقَّن لا يكون للكلام دلاله عَلَىٰ الإِطْلاَق، ويبقى الكلام مُجْمَلاً.

ص: ۱۵۵

القَدْر المتيَقَّن مشمول قَطْعاً، أَمَّا بِالنِّسْبَهِ لغير الهاشمى فلا يوجد إطلاق، فمعنى ذلك أن القَدْر المتيَقَّن يضرّ بالإطلاق.

الشُّبهَه: هنـا قلنـا تـأتى الشُّبهَه الَّتى يتمسّـك بهـا كـلّ مَن يقول بأن القَـدْر المتيَقَّن يضـرّ بالإطلاق كصاحب الكفايه وغيره من أن الْمُتِكَلِّم لو أراد المقيّد لا يلزم الخلف؛ لأَنَّ كلامه وافٍ ببيان هذا المقيَّد، فلو كان مراده إكرام الفقير الهاشمى لم يكن قد خالف هـذا الظُّهُور الْحَـالِيّ؛ لأَـنَّ هـذا الفقير الهاشـمى باعتبـاره متيقَّناً فِى مقام التخاطب يَكُونُ بمثابه البيان له (=كونه هو المتيقن بمثابه بيانه)، فكأنه قال: «أكرم الفقير الهاشـمى»، فالكلام وافٍ ببيان المقيَّد. فلو أراد الإمام عليه السلام الفقيرَ الهاشمى لم يخالف ذاك الظُّهُـور الْحَـالِيّ المتقـدّم. أى: بيَّن تمـام مرامـه بشـخص هـذا الكلاـم. فلـو أراد المـولى من قـوله: «أكرم الفقير» خصـوص الفقير الهاشمى لا يحق لأحد أن يقول للمولى لماذا لم تبيّن؟ لأَنَّهُ يقول: كلامى كان صَرِيحاً فِى الفقير الهاشمى باعتباره هو المتيقَّن.

ومن هنا يفرق صاحب الكفايه وغيره ممن يقول بكلام صاحب الكفايه بين ما إذا كان القَـدْر المتيقَّن من داخل الخطاب وبين ما إذا كـان من خـارج الخطـاب. فلو كـان القَـدْر المتيقَّن من داخـل الخطـاب إذن حينما يريـد الْمُتِكَلِّم خصوصَ المقيَّد لم يخالف الظُّهُور الْحَالِيّ؛ لأَنَّ كلامه وافٍ ببيان هـذا المقيَّد. أَمَّا لو كان القَدْر المتيقَّن من خارج الخطاب، فلا يكون كلامه وافياً ببيان تمام المراد لو أراد المقيَّد. مثلًا فِى قوله: «ثمن العـذره سـحت» لا يأتى هـذا الكلام، حينما يكون القَدْر المتيقَّن من خارج الخطاب، لو أراد الْمُتِكَلِّم خصـوص المقيَّد (أى: لـو أراد المولى عليه السـلام من العـذره خصوصَ عـذره الإنسـان) يلزم الخلف. أى: يلزم أن يكون قـد خالف هـذا الظُّهُور الْحَالِيّ الَّذى ذكرناه، والإمام لم يبين كل مراده (خصوص عذره الإنسان) فِى كلامه، ومن هنا وإن كـان عـذره الإنسـان هو المتيقن من خارج الخطاب، ولكن كونها هو المتيقن من خارج الخطاب لا يمنع من أن نتمسک بإطلاق «العـذره» فِى قول الإمام عليه السـلام؛ لأَنَّ الظُّهُور الْحَالِيّ المتقدّم يقتضـى أن يكون الْمُتِكَلِّم أراد المطلق عندما قال: «ثمن العذره سحت» إذ لو كان أراد المقيَّد لم يكن كلامه وافياً ببيان كل هـذا المراد، وهـذا خلاف ظاهر حاله؛ إذن فمقتضـى ظاهر الحال أَنَّهُ بين تمـام مراده فِى هـذا الكلام وتمام مراده الَّذى بُيِّن بهـذا الكلام هو المطلق. فوجود القَـدْر المتيقَّن من خارج الخطاب لا يضـرّ بالإطلاق بهذه النُّكته، وهذا بخلاف وجود القَدْر المتيقَّن فِى داخل الخطاب.

ص: ۱۵۶

جواب الشُّبهَه: هو أَنَّنَا إذا أردنـا تقويم هـذه الشُّبهَه لا بُدَّ لنا من معرفه مفاد الظُّهُور الْحَالِىّ الَّذی تحـدثنا عنه قائلين: إن الإِطْلَاق يُستفاد من الظُّهُور الْحَالِیّ. فهل أن مفاده مطلب واحـد أم أَنَّهُ يفيـد مجموع مطلبين؟ فعلى الأَوّل (بِأَنْ يَّكُونَ المتكلم بصـدد بيان تمـام مراده بكلامه) ترد الشُّبهَه، أی: وجود القَـدْر المتيَقَّن داخل الخطاب يمنع من دلاله الكلام عَلَىٰ الإِطْلَاق؛ لأَنَّ السائل عنـدما يسأل: «هل أُكرِمُ الفقير الهاشـمیّ»؟ ويجيبه الإمام عليه السـلام ب ــ «أكرم الفقير»، يتكوّن لدينا قدر متيقن وهو «الفقير الهاشـمی» وَالَّذِی سوف يمنع من أن يكون كلام الإمام دالاًّ بإطلاقه عَلَىٰ وجوب إكرام فقير غير الهاشـمی؛ لأَنَّنَا نستفيد الإِطْلَاق من الظُّهُور الْحَالِیّ، وقد فرضـنا أن مفاد الظُّهُور الْحَالِیّ مطلب واحد وهو كون الْمُتِكَلِّم بصدد بيان تمام مراده فِی كلامه. فهنا لو أراد المولی خصوص الفقير الهاشـمی فهل كان كلامه وافياً؛ إذن لو أراد المقيَّد لم يكن الإمام قـد خالف الظُّهُور الْحَالِیّ، لأَنَّهُ كان يُبَيِّن هـذا المطلب الواحـد. إعـداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانی عفی عنه. كمـا لو أَنَّهُ أراد المطلق يكون كلامـه وافياً. فكلاهما (المطلق والْمُقَيَّد) سواءٌ، إذن لا دلاله للكلام عَلَىٰ الإِطْلَاق (عَلَىٰ شمول الحكم للفقير غير الهاشمی).

ومن هنا يمنع القَدْر المتيَقَّن فِی مقام التخاطب من انعقاد الإِطْلَاق للكلام فِی الشُّمُول للفقير غير الهاشمی.

هذا إن كان مفاده مطلب واحد.

أَمَّا لو افترضنا أَنَّهُ يقتضی مطلبين، كُلَّمَا تَمَّ هذان المطلبان يَتُمّ هذا الظُّهُور الْحَالِیّ:

المطلب الأَوّل: أَنْ يَكُونَ كلام الْمُتِكَلِّم وافياً بتمام المراد.

المطلب الثَّانِی: أَنّ ما بيّنه فِی كلامه هو المراد؛ أی: غيره لَيْسَ بمراد.

وإذا كانت هذه الصِّيَاغَه هی صياغه الظُّهُور الْحَالِیّ، فلا ترد شبهه صاحب الكفايه. أی: وجود القَدْر المتيَقَّن فِی مقام التخاطب لا يمنع من التَّمسُّك بالإطلاق، ولا يمنع من انعقاد ظهور للكلام فِی الإِطْلَاق؛ لأَنَّهُ وإن كان القَـدْر المتيَقَّن فِی هذا المثال هو إكرام الفقير الهاشـمی لأَنَّهُ هو مورد السُّؤَال. فلو أراد المولی من قوله «أكرم الفقير» كـان كلامـه وافيـاً ببيـان هـذا المراد، لكن هـذا هو المطلب الأوّل من الظهور الْحَالِیّ. لكن هل كان كلامه وافياً ببيان أن هـذا هو التمام وغير هذا (أی: المطلق) لَيْسَ بمراد؟ فلو أراد المقيَّد يكون نصف الظُّهُور الْحَالِیّ متوفرا، لكن نصـفه الآخر (وهو أنْ يكون كلام الإمام وافياً ببيان أن هذا هو تمام المراد وغيره لَيْسَ بمراد) لم يُبَيِّنه الإمام عليه السلام؛ لأَنَّهُ لا يوجد قيد فِی كلام الإمام عليه السلام.

فَيَكُونُ الإمام عليه السلام قد أراد المطلق؛ إذ لو أراد المقيّد لزم الخلف (أى: أَنَّهُ ذكر نصف مراده). فَيَكُونُ الظُّهُور الْحَالِيّ مقتضياً لحمل كلام الإمام عليه السلام عَلَىٰ الإِطْلَاق، ومعنى ذلك عدم ورود شبهه صاحب الكفايه (أى: وجود القَدْر المتيقَّن يخل بالإطلاق).

فلو بنينا عَلَىٰ الصِّيَاغَه الأولى يَتِمّ كلام صاحب الكفايه، ولٰكِنَّهُ غير تامّ عَلَىٰ الصِّيَاغَه الثَّانيه.

إلَّا أن سَيِّدنَا الأُسْتَاذ الشَّهِيد قال: لا أصل الشُّبهَه تامَّه ولا هذا الجواب وتوضيح ذلك يَتِمّ من خلال ذكر اعتراضين عَلَىٰ هذا الجواب الَّذى ذكرناه:

الاعتراض الأوَّل: هو أن هذا الجواب فِى الواقع اعتراف بورود الشُّبهَه بناءًا عَلَىٰ الصِّيَاغَه الأولى للظهور الْحَالِيّ (وهى الَّتى تقول بأن الظُّهُور الْحَالِيّ لِلْمُتِكَلِّم فِى أن شخص كلام الْمُتِكَلِّم وافٍ بتمام مراده فِى شخص كلامه)؛ لأَنَّهُ إذا كان مقصود المولى عليه السلام من قوله: «أكرم الفقير» المقيَّدَ (أى: الفقير الهاشمى) لا يلزم الخلف؛ لأنَّ كلام الإمام عليه السلام وافٍ ببيان إكرام الفقير الهاشمى، باعتباره هو القَدْر المتيقَّن المعلوم من داخل كلام الإمام عليه السلام حسب الفرض. فيعترف الجواب عن الشُّبهَه بتسجيل شبهه صاحب الكفايه بناءًا عَلَىٰ الصِّيَاغَه الأولى.

وهذا ما نفنّده ونقول: إن هذه الشُّبهَه غير وارده حتّى لو فَسَّرْنَا الظُّهُور الْحَالِيّ بالصياغه الأولى. فلنفرض أن مضمون الظُّهُور الْحَالِيّ شىء واحد وليس شَيْئَيْنِ، وهو أنْ يكون كلام الْمُتِكَلِّم وافياً بتمام مرامه، مع ذلك لا تصح شبهه صاحب الكفايه؛ لأَنَّ ظاهر حال الْمُتِكَلِّم هو كونه بصدد بيان تمام مراده، وَمِنَ الْوَاضِح أَنَّ المقصود من «تمام مراده» هو المراد الْجِدِّىّ لِلْمُتِكَلِّم والثَّابِت عَلَىٰ مَوْضُوع مُعَيَّن. فالمقصود النهائى والمراد الْجِدِّىّ للإمام عليه السلام عباره عن «وُجُوب الإِكْرَام» المجعول عَلَىٰ مَوْضُوع محدَّد. وإن حملنا كلام الإمام عليه السلام عَلَىٰ المقيَّد لم يُبَيِّن فيه أَنَّهُ ما هو مَوْضُوع الحكم. نعم، الفقير الهاشمى قدر متيقن، فنقطع بوجوب إكرامه، لكن ما هو موضوع الحكم لِوُجُوبِ الإِكْرَامِ فِى الشريعه؟ هل هو ذات الفقير أو هو الفقير الهاشمى؟ فإذا حملنا كلام الإمام عليه السلام عَلَىٰ المقيَّد لا يكون كلامه عليه السلام وافياً ببيان مَوْضُوع الحكم. وهذا خلاف ظاهر حال كل متكلم؛ فَإِنَّ ظاهر حال كل متكلم أَنَّهُ بصدد بيان تمام مراده الْجِدِّىّ، أى: بصدد بيان تمام مَوْضُوع الحكم.

فالظهور الْحَالِىّ حتّى عَلَىٰ الصِّيَاغَه الأولى يقتضى حمل كلام الإمام عَلَىٰ الإِطْلَاق، وهذا معناه عدم ورود شبهه صاحب الكفايه، أى: وجود القَدْر المتيَّقن لا يمنع من التَّمسُّك بالإطلاق.

للكلام تتمه وشرح يأتى إن شاء اللّه تعالى. إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه.

مُقَـدِّمَات الْحِكْمَهِ/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشـرعى اللفظى/الدليل الشــرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

ذكرنـا بالأَـمْسِ الشُّبهَهَ الَّتى عَلَىٰ أساسـها يُقـال (كمـا قـال صـاحب الكفايه) إن وجود القَـدْر المتيَّقن فِى مقام التخاطب يمنع من انعقاد الإطلاق. وَكَانَ حَاصِـلُهَا أن الْمُتِكَلِّم فِى هَذَا الْفَرْضِ لو كان مراده خصوص المقيَّد (مثلًا فِى المثال المتقدّم بالأَمْسِ عندما يسأل عن إكرام الفقير الهاشـمى فيأتى الجواب: أكرم الفقير، هنـا الإمام عليه السـلام الَّذى قال: أكرم الفقير)، أى: وجوب إكرام الفقير الهاشـمى، هذا المراد قد بيَّنه الإمام عليه السـلام وكلامه عليه السلام وافٍ ببيانه؛ لأَنَّ السُّؤَال كان عن الفقير الهاشمى وجاء الجـواب عنه. وكـذلك إن كـان مراده المطلق يكون كلامـه وافيـاً به أيضـاً؛ لأَـنَّهُ قـال: تصـدق عَلَىٰ الفقير، والفقير مطلق يشـمل الهاشـمى وغير الهاشـمى. إذن، كيف نفهم الإِطْلَاق وأن مراده المطلق؟ لأَنَّ كلامه ينسجم مع إراده المطلق كما ينسجم مع إراده المقيَّد. وبـالتَّالى يبقى الكلام مُجْمَلًا، طبعاً مُجْمَلًا بِالنِّسْـبَهِ إلى الفقير غير الهاشـمى. ولا يمكن التَّمسُّك بإطلاق كلام الإمام عليه السلام.

فكـان الجواب عن هـذه الشُّبهَه بالأَمْسِ وحَاصِـلُهُ التَّفْصِـيل بين ما إذا كان الظُّهُور الْحَالِىّ الَّذى هو أساس الـدِّلَالَه عَلَىٰ الإِطْلَاق) بحسب الصِّيَـاغَه الأولى المتقـدّمه بالأَمْسِ، أى: ظاهر حال الْمُتِكَلِّم أَنَّهُ بصـدد بيان تمام مراده بهـذا الكلام، فتكون الشُّبهَه وارده؛ لأَـنَّهُ كمـا قلنا: كلام الإمام وافٍ ببيان المقيَّد لو كان هو المراد كما أَنَّهُ وافٍ ببيان المطلق لو كان هو المراد. فكلاهما ينسـجم مع الظُّهُور الْحَالِىّ. فيبقى الكلام مُجْمَلًا بين التَّقْيِيد والإطلاق.

ص: ١٥٩

أَمَّا إذا كان الظُّهُور الْحَالِىّ عباره عن هذه الصِّيَاغَه الثَّانيه وهو «أن ظاهر حال الْمُتِكَلِّم هو أَنَّهُ بصدد بيان تمام مراده بكلامه وأيضاً بصـدد بيـان أن مـا ذكره هو تمـام المراد وغيره لَيْسَ هو المراد» فلاـ ترد الشُّبهَه؛ لأَـنَّهُ لو كان مراد الإمام هو المقيَّد (حسب هـذه الصِّيَـاغَه، أى: وجـوب إكرام الفقير الهاشـمى) فَيَصِـحُّ القـول بـأن كلامـه وفى به (لأَـنَّهُ وقع مورد السُّؤَال) ولكن الأـمر الثَّانِى غير موجود، وهو أن هـذا هو تمام المراد وغيره (أى: إكرام الفقير غير الهاشـمى) لَيْسَ بمراد. فمعنى ذلك أن القَـدْر المتيَّقن لا يضـرّ بالإطلاق، ولا تكون الشبهه وارده.

إلَّا أن سَـيِّدنَا الأُسْـتَاذ الشَّهِيـد قال: إِنَّه لا أصل الشُّبهَه تامّ ولا هذا الجواب. أَمَّا هذا الجواب غير تامّ؛ فَلأَنَّهُ يوجد هناك اعتراضان عَلَىٰ هـذا الجواب، الاـعتراض الأوّل هو أَنَّ صاحب هـذا الجواب اعترف بأن الشُّبهَه وارده بناء عَلَىٰ التَّفْسِـير الأوّل للظهور الْحَالِىّ

(بأن الكلام وافٍ بالمراد لو أراد المطلق ولو أراد المقيَّد)، بينما هذا الكلام غير صحيح؛ لأنَّ الشُّبهَه غير وارده حتّى بناء عَلَىٰ الصِّيَاغَه الأولى؛ وذلك لأَنَّهُ إن كان المقصود من قولكم: «إن أراد الْمُتِكَلِّم المقيَّد كان كلامه وافياً بتمام المراد» أن كلامه وافٍ ببيان أن المقيَّد هو مَوْضُوع الحكم (أي: كلام الإمام عليه السلام عندما قال: أكرم الفقير، وافٍ ببيان أن الْمَوْضُوع الحكم الشَّرْعِيّ عباره عن الفقير الهاشمى) فهو واضح البطلان؛ لأَنَّ الخطاب وهو قوله أكرم الفقير، لم يُبَيِّن فيه تعلّق الحكم بالفقير الهاشمى؛ لأَنَّهُ لم يؤخذ فيه قيدُ «الهاشمى» بل قال عليه السلام: «أكرم الفقير»، وبما أن القيد لم يذكر فِى مَوْضُوع الحكم فلا يَدُلّ الكلام عَلَىٰ أن مَوْضُوع وُجُوب الإِكْرَام هو الفقير الهاشمى، وإنَّما الَّذى بُيِّنَ فِى هذا الكلام هو أن الفقير الهاشمى يجب إكرامه، باعتباره هو القَدْر المتيَقَّن فِى مقام التخاطب، لكن لم يُبيَّن أن مَوْضُوع وُجُوب الإِكْرَام هو الفقير أو الفقير الهاشمى. فقد بُيِّن أن الفقير الهاشمى يجب إكرامه. لكن هذا لا يعنى أن مَوْضُوع الحكم هو الفقير الهاشمى؛ إذ من الممكن أن يكون مَوْضُوع الحكم هو الفقير الهاشمى، كما أن من الممكن أن يكون مَوْضُوع الحكم هو الفقير. فعلى كل تقدير يكون وجوب إكرام الفقير الهاشمى ثابتاً وقدراً متيقناً، ولكن مجرّد ثبوت وُجُوب الإِكْرَام للفقير الهاشمى لا يُعَيِّنُ بالضروره أن مَوْضُوع الحكم بوجوب الإكرام هو الفقير الهاشمى، فقد يكون هو مَوْضُوع الحكم كما يمكن أن يكون الفقير الهاشمى هو مَوْضُوع الحكم أيضاً.

إذن، «كون الفقير الهاشمى هو المتيقن» شىء و«كون الفقير الهاشمى هو مَوْضُوع الحكم» شىء آخر، والأول أعمّ من الثَّانِى، وهذا هو اللاَّزِم الأعمّ، وعليه فينعقد الإِطْلَاق ولا ترد الشُّبهَه حتّى عَلَىٰ الصِّيَاغَه الأولى، فلا يُسجَّل هذا الاعتراض، أى: القَدْر المتيَقَّن لا يضرّ بالإطلاق؛ لأَنَّ الصِّيَاغَه الأولى تقتضى أن يكون كلام الْمُتِكَلِّم وافياً ببيان تمام عناصر مَوْضُوع حكمِه، بينما إذا كان مَوْضُوع الحكم عباره عن إكرام الفقير الهاشمى لا يكون كلام الإمام عليه السلام مبيِّناً له، وإلاَّ لكان يقول: «أكرم الفقير الهاشمى»، كأى حكم آخر مع موضوعه حيث يُبَيِّن الإمام عليه السلام تمام عناصره.

هذا فيما لو أراد صاحب الشُّبهَه بقوله: «لو كان المراد هو المقيَّد فهو مبيَّنٌ فِى الكلام» أَنَّهُ بُيِّن بما هو موضوع الحكم فهو واضح البطلان.

وأمّا إن أراد بقوله: «الكلام وافٍ ببيان المراد» أَنْ يَكُونَ كلامه وافياً ببيان ثبوت الحكم لذات المقيَّد (أى: وفائه ببيان وجوب إكرام الفقير الهاشمى) لا للمقيَّد بوصفه مقيَّداً (كى يرجع إلى الفرض السَّابِقَ)، أى: إن لم يكن الكلام وافياً ببيان أن الفقير الهاشمى هو مَوْضُوع الحكم، فحينئذٍ يأتى الإشكال القائل بِأَنَّهُ كما أَنَّ القَدْر المتيَقَّن فِى مقام التخاطب يضرّ بالإطلاق كذلك القَدْر المتيَقَّن من خارج مقام التخاطب يضرّ بالإطلاق. أى: نرجع إلى مثال «ثمن العذره سحت» حيث كان يوجد القَدْر المتيَقَّن فيه من خارج الخطاب؛ لأَنَّنَا نعلم من خارج الخطاب أن القَدْر المتيَقَّن من العذرات الَّتى ثمنها سُحت هو عذره الإنسان قَطْعاً، ولم نعلم به من داخل الخطاب؛ لعدم وجود سؤال، بل الإمام عليه السلام ابتداءً قال: «ثمن العذره سحت». أى: لا يمكن أن يكون ثمن عذره الإنسان والحيوان المحرم أكل لحمه غير سحت، ولكن يكون ثمن عذره الحيوان المأكول اللحم سحتاً. وهذا – بناءًا عَلَىٰ الفرض الثَّانِى – يضرّ بالإطلاق أيضاً، بحيث لو أراد المقيَّد (أى: عذره الإنسان بالخصوص) لم يخالف الظُّهُور الْحَالِيّ؛ لأَنَّ الظُّهُور الْحَالِيّ كان عباره عن أن يكون كلامه وافياً ببيان ثبوت الحكم للمقيَّد، وهو كذلك؛ لأَنَّ هذا المقيَّد هو المتيقن (وإن كان متيقناً من الخارج). وكذلك لو أراد المطلق لا يكون قد خالف ظهور حاله. إذن، كلامه وافٍ ببيان كل من المطلق والْمُقَيَّد. وبالتَّالى نبقى حائرين فِى أن قوله «ثمن العذره سحت» هل يشمل عذره غير الإنسان أو لا؟ فلا يمكننا أن نتمسّك بالإطلاق. وهذا معناه أن وجود القَدْر المتيَقَّن من خارج الخطاب أيضاً يضرّ بالإطلاق. والحال أنكم قلتم مع الْمَشْهُور بأن وجود القَدْر المتيَقَّن خارج مقام التخاطب لا يضرّ بالإطلاق. هذا بِالنِّسْبَهِ إلى الفرض الثَّانِى.

فهـذا منبه وجـدانی عَلَیٰ أن المعنی الصَّحِیـح لـ«کون الکلام وافیـاً بتمام المراد» هو الأوّل، أَنْ یَکونَ الکلام وافیاً ببیان مَوْضُوع الحکم. أی: ظاهر حال الْمُتِکَلِّم هو أَنَّهُ بصدد بیان ما هو موضوع الحکم بتمام عناصره، وحینئِذٍ لا تکون الشُّبهَه وارده؛ لأَنَّ الإمام سواء فِی قوله: «ثمن العـذره سـحت» أو فِی قوله: «أکرم الفقیر» جواباً عن سؤال السائل: «هل أکرم الفقیر الهاشـمی»؟ لو کان مراد الإمام علیه السلام المقیَّد لم یکن کلامه وافیاً بتمام المراد؛ لأَنَّ المفروض أن یکون کلامه وافیاً بأن مَوْضُوع الحکم هو هذا، بینما لم یُبَیِّن مَوْضُوع الحکم فِی کلا الموردین، بینما لو کان مَوْضُوع الحکم هو المطلق کان کلامه وافیاً به.

ومن هنا ینقـدح حل الشُّبهَه نفسـها أیضاً؛ فَإِنَّ حلها هو أَنَّهُ سَوَاءٌ کَانَ هناک قـدر متیقن فِی مقام التخاطب أو لم یکن قـدر متیقن فِی مقام التخاطب، لو أراد الْمُتِکَلِّم المقیَّد یلزم خلف الظُّهُور الْحَالِیّ وَالَّذِی هو - بحسب صـیاغته الصحیحه - عباره عن أن ظاهر حال الْمُتِکَلِّم هو أَنَّهُ بصدد بیان تمام مراده (أی: تمام موضوع حکمه الْجِدِّیّ) بکلامه، أَمَّا إن أراد المطلق لا یلزم الخلف.

هذا هو الاعتراض الأوّل من الاعتراضین عَلَیٰ هذا الجواب الَّذی ذُکر عن الشُّبهَه.

الاعتراض الثَّانِی هو أَنَّهُ لو سَلَّمنا وغضضـنا النَّظر عن الاعتراض الأوَّل، وسلَّمنا بتسجیل الشُّبهَه بناءًا عَلَیٰ الصِّیَاغَه الأولی ولا ینعقد الإِطْلَاق عنـد وجود القدر المتیقَّن فِی مقام التخاطب، إذن المفروض أن لا یَتِّم الإِطْلَاق عَلَیٰ الصِّیَاغَه الثَّانیه أیضاً؛ فإن تفصـیلکم بین الصـیاغتین بـالقول بأن الشُّبهَه وارده عَلَیٰ الصِّیَاغَه الأولی دون الثَّانیه، غیر صـحیح؛ لما یقال فِی الصِّیَاغَه الثَّانیه من أن الظُّهُور الْحَالِیّ مفاده أَمْرَانِ:

أوَّلاً: كون الكلام وافياً بتمام المرام.

وثانياً: كون الكلام وافياً ببيان أن هذا هو التمام وغيره لَيْسَ بمراد.

وهـذا معنـاه أن هنـاك ظهورين حـاليين لِلْمُتِكَلِّم. ظهور يتنـاول الجـانب الإيجابی ويقول: إن هـذا هو مراد الْمُتِكَلِّم، وظهور آخر يتناول الجانب السلبی ويقول: إن غيره لَيْسَ بمراد.

وحينئـذٍ نقول: إذا صـرفنا النَّظَر الآنَ عن الظُّهُور الثَّانِي فَسَوْفَ نرى أَنَّهُ إذا كان مراد الْمُتِكَلِّم هو المقيَّد، لا يلزم منه خلف الظُّهُور الْحَالِيّ الأوّل؛ لأَنَّهُ لا شكّ أن الكلام وافٍ بوجوب إكرام الفقير الهاشمی. وهـذا معنـاه أن وجوب القـدر المـتيقَّن فِی مقـام التخـاطب يمنع من أن يكون للكلام إطلاق يشـمل الفقير غير الهاشـمی. أی: يصـبح الكلام مُجْمَلًا، وإذا كان كـذلك فَسَوْفَ لا يكون هـذا الكلام وافياً بإراده ما زادَ عَلَى هذا المقيّد؛ لأَنَّ الكلام مجملٌ والمجمل لا يُبَيِّنُ شيئاً. وحيث أن الْمُتِكَلِّم فِی مقام بيان تمـام مراده - حسب الظُّهُور الْحَالِيّ الأوّل - وكلامه لم يُبَيِّن ما زاد عَلَى المقيَّد، فنثبت بهـذا الظُّهُور الأوّل أن ما زاد عَلَى المقيَّد لَيْسَ بمرادٍ. وهـذا معنـاه الحفـاظ عَلَى الظُّهُور الثَّانِي. إذن، بات الْمُتِكَلِّم مبيِّناً أن المقيَّد هو تمام المراد وأن غيره لَيْسَ بمراد. فإذا أراد المولى المقيَّدَ لا يلزم خلفٌ لشیء من الظهورين، لا خلف الظُّهُور الْحَالِيّ الأوّل ولا خلف الظُّهُور الْحَالِيّ الثَّانِي، وبالتَّالی لا ينعقـد الإِطْلاَق (لأَنَّه إن أراد المقيِّد لا يلزم منه الخلف، كما إذا أراد المطلق لا يلزم منه الخلف، فبالتالی لا نعرف بأَنَّهُ هل أراد المقيَّد أم أراد المطلق، فلا ينعقد الإِطْلاَق) حتّى على الصِّيَاغَه الثَّانيه.

فقولكم: «بناء عَلَى الصِّيَاغَه الثَّانيه ينعقد الإِطْلاَق والقَدْر المتيَقَّن لا يضرّ» غير صحيح.

ص: ١٦٣

مُقَـدِّمَات الْحِكْمَهِ/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشـرعى اللفظى/الدليل الشـرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

بعـد أن اتَّضَـحَ عدمُ ورودِ الشُّبهَهِ الَّتى أثارها المُحَقِّقُ الخُراسانىُّ حولَ الإِطْلَاقِ فِى مواردِ وجودِ القَدْرِ المتيَقَّنِ فِى مقامِ التخاطبِ، يَتَّضِح أن الصَّحِيحَ جريانُ الإِطْلَاقِ فِى كُلّ الموارد التَّاليهِ:

١)- المورد الَّذى لا يوجد فيه قَدْرٌ متيقَّن أصلًا، كما إذا قال: «تَصَدَّق عَلَىٰ الفقير».

٢)- المورد الَّذى يوجـد فيه قَـدْرٌ مـتيقَّن من خـارج الخطـاب، كمـا إذا قـال: «تصـدق عَلَىٰ الفقير» وعلمنـا من الخـارج أن الفقير المجاهد مثلًا أولى من غيره.

٣)- المورد الَّذى يوجـد فيه قَـدْرٌ متيقَّن من داخـل الخطـاب، كمـا إذا كـان السُّؤَال عن الفقير العـالم وأجاب الإمام عليه السـلام: «تصدق عَلَىٰ الفقير».

وَالْحَاصِلُ أَنَّ وجود القَدْر المتيقَّن فِى مقام التخاطب لا يضرّ بالإطلاق بتاتاً، ناهيك عنه فِى خارج الخطاب.

وللمقـارنه بين تصوّرنـا وتصوّر الخُراسانىّ عن المطلق والْمُقَيَّد نلفت نظر القارئ الكريم إلى مثال «تَصَـدَّقْ عَلَىٰ الْفَقِيرِ»! فإذا كان العـددُ الكلّى للفقراء مـائه، وكـان خَمْسُونَ منهم هاشـميين وَخَمْسُونَ آخرون غير هاشـميين، حينئـذٍ يَتَرَدَّدُ الأمر بين ثبوت الحكم (وهو وُجُوب الإِكْرَام) لمطلق الفقير وبين ثبوت الحكم لِلْمُقَيَّدِ (= خصوص الهاشـميين). وَالنِّسْبَه بين المطلق والْمُقَيَّد هنا هى نسبه الأَقَلّ والأكثر، ولكن أيهما هو الأَقَلّ وأيهما هو الأكثر؟

الجواب: إذا كـان الملحوظ فِى المقـارنه بين المطلق والْمُقَيَّد هو مصـاديق الحكم الخارجيهُ من حيث الكمّيّهِ (بأن تكون مصاديق المطلق أكثر من مصـاديق المقيَّد خارجاً أو أقل منها)، فمِنَ الْوَاضِـحِ - حسب هـذا التَّصَوُّر - أنْ يكون المقيَّدُ هو الأَقَلّ، والمطلقُ هو الأكثر.

ص: ۱۶۴

هـذا، بينمـا يلحظ التَّصَوُّر الثَّانِى (فِى المقـارنه بين المطلق والْمُقَيَّد) العنوانَ الَّذى يقع مَوْضُوعـاً للحكم فِى عـالم الجعل، عَلَىٰ أن تنقلب الآيهُ وَالنِّسْـبَهُ - وَفق هـذا التَّصَوُّر - ليكون المقيَّدُ هو الأكثر، والمطلقُ هو الأَقَلُّ؛ إذ لو كان الحكم (وهو وجوب التصـدق) ثابتـاً للمطلق (وهو الفقير) - فِى هـذا التَّصَوُّر - لكـان مَوْضُوع الحكم فِى عالم الجعل عباره عن ذات الفقير فحسب، خلافاً لما إذا كان الحكم ثابتاً للمقيَّد (وهو الفقير الهاشـمى) فحينئـذٍ لا يكون مَوْضُوع الحكم عباره عن ذات الفقير، بل يكون عُنْوَاناً مُرَكَّباً من جزأين هما «الفقير» و«الهاشـمى»، وبالتَّالى يصـبح المقيَّد هو الأكثر والأزيد والمطلقُ هو الأَقَلّ، عَلَىٰ عكس النَّتِيجَه الَّتى تمخضت

عن التَّصَوُّر الأوّل.

وكلام المُحَقِّق الخُراسانىّ راجع روحه إلى التَّصَوُّر الأوّل؛ لأَنَّ تمام مرام الْمُتِكَلِّم بلحاظ الأفراد الموجودين فِى الخارج عباره عن وجوب إكرام خمسين منهم؛ لأَنَّ الموجود خارجاً هو خَمْسُونَ هاشميّاً، والمفروض أن كلامه قد وفى بذلك؛ لأَنَّ هؤلاء الخمسين هم القَدْرُ المتيقَّن فِى مقام التخاطب؛ إذ هم مورد السُّؤَال بحسب الفرض. فلا يلزم الخلف لو أراد المقيّد، فلا ينعقد لكلامه إطلاق.

ونحن لنا كلامان مع الخُراسانىّ:

أوَّلًا: أنَّ أساس التَّصَوُّر الأوّل (عن المطلق والْمُقَيَّد) غير صحيح ومرفوض، وإنَّنا نأخذ بالتصور الثَّانِى (القائل بأن الْمُطْلَق والْمُقَيَّد إنَّمَا هما بلحاظ ما هو موضوع الحكم فِى عالم الجعل) ونقول: لو أراد الْمُتِكَلِّم المقيَّدَ (الَّذى هو الهاشمى فحسب) لا يكون قَدْ بَيَّنَ تمامَ مراده (رغم أن المقيَّد هو القَدْر المتيقَّن؛ لأَنَّهُ وقع مورد السُّؤَال)؛ لأَنَّنا نقصد بـ«تمام المرام» تمام العنوان الَّذى هو مَوْضُوع (كلى) للحكم فِى عالم الجعل، والمفروض أن يكون كلام الْمُتِكَلِّم وافياً بكل ما هو مَوْضُوع للحكم فِى عالم الجعل.

ص: ١٦٥

إذن، إن الخطاب مرتبط بعالم الجعل وليس مُرْتَبِطاً بالمصاديق الخارجيه؛ إِذْ أَنَّ الخطابات لا تَـدُلّ إلاَّ عَلَی جعل الحكم عَلَی مَوْضُوع محدّد. فإذا أريد من الكلام أن يكون وافياً بتمام المرام يجب أن يكون الكلام وافياً ببيان كل ما هو مَوْضُوع الحكم فِی عالم الجعل. فإن أراد المولی خصوص المقيَّد (الفقير الهاشمی الَّذی وقع السُّؤَال عنه) لم يُبَيِّن فِی كلامه ما هو تمام مَوْضُوع الحكم فِی كلامه؛ إذ أَنَّ «تَصَدَّقْ عَلَی الْفَقِيرِ» خطاب يتكفَّل بيان حكم ثابت عَلَی مَوْضُوع محدّد هو «الفقير». فإذا فرضنا أن تمام المرام وتمام ما هو مَوْضُوع الحكم عند المولی هو الفقير الهاشمی، لا يكون كلام الإمام وافياً ببيان تمام ما هو مَوْضُوع الحكم.

أجل، إن إكرام الفقير الهاشمی واجب عَلَی أی حال؛ لأَنَّهُ مَوْضُوع السُّؤَال، لكن هل يجب إكرامه لوجوب إكرام الفقير الهاشمی دون غيره، أو يجب إكرامه من منطلق وجوب إكرام مطلق الفقير، ومن جملتهم الفقير الهاشمی؟!

فلو أراد المقيَّد لم يكن كلامه وافياً بتمام المرام، لأَنَّ تمام المرام (= مَوْضُوع الحكم) مركب من جزأين (= الفقير والهاشمی) والإمام بيَّنَ جزءاً وهو الفقير الهاشمی ولم يُبَيِّن الجزء الآخر، فلم يكن كلامه وافياً بتمام مراده، فيلزم الخلف، و من هنا نَقُول: ينعقد الإِطْلَاق لكلام الإمام عليه السلام؛ لأَنَّهُ لو لم يرد المطلق وأراد المقيَّد خالف ظهوره الْحَالِیّ. إذن فالظهور الْحَالِیّ يقتضی أَنَّهُ عليه السلام أراد المطلق، وهذا معناه أن القَدْر المتيَقَّن لم يضرّ بالإطلاق.

وَالْحَاصِلُ أَنَّ المقصود من الظُّهُور الْحَالِیّ (القائل بأن الْمُتِكَلِّم فِی مقام بيان تمام مرامه) هو كون المتكلِّم فِی مقام بيان تمام ما هو مأخوذ فِی موضوع الحكم فِی مقام الجعل؛ لأَنَّ هذا هو مدلول الخطاب (لأَنَّ الخطابات بشكل عامّ تَدُلّ عَلَی جعول وتشريعات) وليس المقصود من الظُّهُور الْحَالِیّ المتقدّم كون الْمُتِكَلِّم فِی مقام بيان تمام ما هو مصداقٌ لحكمه خارجاً. وشتّان بين المطلبين.

ص: ۱۶۶

فَيَكونُ المقيّد بلحاظ هو الأكثر والمطلق هو الأقلّ (أی: أضـفنا عنصـراً زائداً عَلَیٰ عنصر الطَّبِيعَه. أی: هل الطَّبِيعَه أكثر؟ أو الطَّبِيعَه مع شیء آخر، أكثر؟).

عَلَیٰ كـل حال، بناءًا عَلَیٰ هـذا التَّصَوُّر فِی موارد وجود القَـدْر المتيَقَّن فِی مقام التخاطب، بُيِّن لِلْمُقَيِّدِ أن وُجُوب الإِكْرَام ثابت له، ولكن لم يُبَيِّن أَنَّهُ مَوْضُوع الحكم. فلو أراد المولی هـذا لم يكن كلامـه وافيـاً ببيانه. وهـذا خلاف ظاهر حال المولی؛ إِذْ أَنَّ ظاهر حـاله أَنَّ كلامـه وافٍ ببيـان موضوع الحكم، والمولی قـال: «أكرم الفقير»، فنتمسك بإطلاق الفقير ونقول: إن مَوْضُوع الحكم هو ذات الفقير، هاشميّاً كان أم غيره.

وثانياً: يَسْتَلْزِم من التَّصَوُّر الأوّل عدّه محاذير نسردها تباعاً:

المحـذور الأوّل: هو ما تقـدّم شـرحه فی البحوث السَّابِقَه من الالتزام بعدم تَمَامِيَّه الإِطْلَاق بناء عَلَیٰ التَّصَوُّر الأوّل فِی موارد وجود القَـدْر المتيَقَّن فِی مقـام التخـاطب، حتّی لو كـان ظاهر حال الْمُتِكَلِّم كونه فِی مقام بيان تمام المراد وأنه هو التمام (أی: حتّی إذا كان مفاد الظُّهُور الْحَالِیّ أَمْرَيْنِ).

المحـذور الثَّانِی: عـدم إمكـانيه التَّمسُّک بالإطلاـق حتّی فِی موارد وجود القَـدْر المتيَقَّن من خارج الخطاب، كما إذا افترضـنا أن الإمـام عليه السـلام قـال ابتـداءً: «تَصَـدَّقْ عَلَیٰ الْفَقِيرِ» (مِنْ دُونِ السُّؤَال والجـواب)، وعلمنـا من الخـارج (ومن القيم الَّتی تهتم بها الشّريعه) أن بعض الفقراء أولی من الآخرين، فمن الطَّبِيعِیّ أن نتمسک بالإطلاق، بينما بناء عَلَیٰ تصوّر الخُراسانیّ المتقـدّم لا يَتِّمّ الإِطْلَاق فِی هَذَا الْفَرْضِ. أو المثال الفقهیّ المتقدّم «ثمن العذره سحت» لا يوجد فيه القَدْر المتيَقَّن فِی داخل الخطاب؛ لأَنَّهُ كلام ابتـدائی من الإمـام عليه السـلام، ولاـ يوجـد فيه سؤال، لكن نعلم من خـارج السُّؤَال أن عـذره الحيوان المحرم أكله هو المـتيقن، بحيث لا نحتمل أن هذا الحكم يختصّ بعذره الحيوان المحلل الأكل ولا يشمل الحيوان المحرم الأكل.

ص: ۱۶۷

فهنا بناءًا عَلَىٰ تصوّر الخُراسانىّ لا يَتِمّ الإِطْلاَق؛ لأنَّهُ معنى كون الْمُتِكَلِّم فِى مقام بيان تمام المراد هو أَنَّهُ فِى مقام بيان تمام الأفراد والمصاديق الَّتى يريدها، وليس معناه بيان تمام ما هو مَوْضُوع للحكم فِى مقام الجعل. فلا يلزم الخلف - بناءًا عَلَىٰ هذا التَّصوُّر - إذا أراد الْمُتِكَلِّم المقيَّدَ. فعلى سبيل المثال إن كان مقصوده من «الفقير» هو «الفقير المجاهد» (القَدْر المتيقَّن الَّذى نعلمه من الخارج) لا يلزم الخلف؛ لأَنَّهُ قد بيَّن هذا المرام والمراد فِى كلامه، ولو فِى ضمن بيان المطلق؛ فهو قَدْ بَيَّنَ وجوب إكرام الفقير المجاهد ولو فِى ضمن المطلق. فلا يمكننا أن نقول: «إن أردت المقيَّد لم تمش على ظهور حاله، فمرادك المطلق»، بل يحتمل أن يكون مراده المطلق كما يحتمل أن يكون مراده المقيَّد، فلا ينعقد لكلامه إطلاق.

فلطالما أن الظُّهُور الْحَالِىّ عند الخُراسانىّ هو أن الْمُتِكَلِّم فِى مقام بيان تمام ما هو مصداق للحكم خارجاً (التَّصَوُّر الأوّل عن المطلق والْمُقَيَّد)، فلماذا تخصصون الْقَضِيَّة بالقدر المتيقن فِى مقام التخاطب؟ بل إن القَدْر المتيقَّن من خارج الخطاب يضرّ بالإطلاق أيضاً؛ للنُّكته نفسها الَّتى تذكرونها للقدر المتيقن داخل الخطاب.

اسم الجنس/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: اسم الجنس/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

تقدّم أن الخُراسانىّ ذهب إلى أن «وجود القدر المتيقَّن فِى مقام التخاطب يمنع من انعقاد الإِطْلاَق»، وهذا الكلام راجع بروحه إلى التَّصَوُّر الآنف الذّكر عن المطلق والْمُقَيَّد وَالَّذِى كان ينتج أنّ المطلق هو الأكثر والأوسع والأزيد، والْمُقَيَّدُ هو الأَقَلّ؛ لأَنَّهُ يُراد بِالْمُطْلَقِ الأفراد والمصاديق الخارجيه لموضوع الحكم. فعلى سبيل المثال إن كان عدد الفقراء مائه، فالمطلق يعنى كل المائه، بينما المقيَّد يعنى الفقراء الهاشميون الخمسون، والخمسون بِالنِّسْبَهِ إلى المائه أقل، وهذا واضح.

ص: ١٦٨

وتقدم أيضاً أن هناك محاذير تُوجَّه إلى هذا التَّصَوُّر، أسلفنا المحذور الأوّل منها وإليك:

المحذور الثَّانِى: أن يلزم منه عدم انعقاد الإطلاق حتّى فِى موارد وجود القدر المتيقَّن من خارج الخطاب، مثلما إذا قال المولى: «أكرم الفقير» مِنْ دُونِ أن يلفّ الخطابَ قدرٌ متيقن، ولكِنَّنَا علمنا من الخارج أن الفقير المجاهد أولى من غيره لجهاده، أو أن الفقير العادل أولى من غيره لعدالته. فحينئذٍ يُفترض أن لا ينعقد للكلام إطلاق - بناءًا عَلَىٰ هذا التَّصَوُّر - مع أَنَّهُ قال: «أكرم الفقير»؛ لأَنَّ وجود القَدْر المتيقَّن من خارج الخطاب يضرّ بهذا الإِطْلاَق بنفس النُّكته الموجوده فِى القدر المتيقَّن فِى مقام التخاطب؛ لأَنَّ ظهور حال الْمُتِكَلِّم (وَفقاً للتصور الآخوندى) عباره عن أَنَّهُ فِى مقام بيان تمام مراده فِى كلامه، وتمام مراده (وَفقاً لهذا التَّصَوُّر) هو تمام الأفراد الخارجيه الَّتى يريدهم (أى: يريد وجوبَ إكرامهم)، فإن كان مراد المتكلم بقوله: «أكرم الفقير» خصوص الفقراء المجاهدين، يكون قَدْ بَيَّنَه بكلامه ولو فِى ضمن العباره المطلقه؛ لأَنَّ الظُّهُور الْحَالِىّ هو أساس الدِّلاَلَه عَلَىٰ الإِطْلاَق وقد تصوّره الآخوند بهذا التَّصَوُّر. فلا يكون كلامه مخالفاً لظهور حاله فيما لو أراد المقيَّد، فلا يقتضى ظهوره الْحَالِىّ أن يكون مراده المطلقُ؛ لأَنَّهُ لو أراد المقيَّد كان ماشياً عَلَىٰ وفق الظُّهُور الْحَالِىّ. فكيف نتمسّك بإطلاق كلامه؟

فإن قلتم: لو سَلَّمنا بهذا المحذور يجب أن نسلم به حتّى فِي موارد عدم القَدْر المتيَقَّن أساساً (لا فِی داخل الخطاب ولا خارج الخطاب)؛ لأَنَّ النُّكته فيه ما ذكرتموها من أن تصوّر الآخوند يفترض أن يكون الْمُتِكَلِّم فِی مقام بيان تمام مرامه، وتمام المرام عباره عن تمام الأفراد الَّذين يريد ثبوت الحكم لهم. وعليه لا ينعقد الإِطْلَاق فِی موارد وجود القَدْر المتيَقَّن فِی خارج الخطاب فقط، بل لا ينعقد حتّی فِی موارد عدم وجود القَدْر المتيَقَّن أساساً. فلنفترض عَلَی سبيل المثال أَنَّهُ قال: «تصدق عَلَی الفقير»، ولم يكن هناک سؤال ولا جواب حتّی يكون لدينا قدر متيقن ولم تكن هناک أولويه خارجيّه لبعض الفقراء عَلَی بعضهم (أی: أن يحتمل اختصاص الحكم للفقير الهاشمی دون غيره إلی جانب احتمال اختصاص الحكم للفقير غير الهاشمی دون الهاشمی، مع احتمال أن يكون الحكم ثابتاً لهما معاً) وكان كل أفراد الفقير متكافئه فِی احتمال اختصاص الحكم لها وفی شمول الحكم لها.

ص: ۱۶۹

هنا يقول المستشكل: حينئذٍ لا شكّ بأنكم تتمسكون بالإطلاق، بينما يفترض بكم من منطلق الإشكال الَّذى أوردتموه عَلَىٰ الآخوند أن لا تتمسكوا بالإطلاق؛ لأَنَّ النُّكته الَّتى ذكرتموها تأتى هنا، فقد قلتم فِى الإشكال عَلَىٰ الآخوند: «يقتضى الظُّهُور الْحَالِيّ لِلْمُتِكَلِّم أن يكون فِى مقام بيان تمام مراده بكلامه، وتمام المراد يعنى تمام الأفراد الَّذين يريد ثبوت الحكم لهم، إذن، فلو أراد المقيَّد لم يلزم الخلف». هنا أيضاً نقول: «لو أن الْمُتِكَلِّم أراد بقوله "تصدق عَلَىٰ الفقير" الفقيرَ الهاشميَّ (أى: أراد المقيَّدَ)، كان كلامه وافياً ببيان تمام الأفراد الخارجيّه الَّذين يريد ثبوت الحكم لهم، فلا يحق لنا أن نقول: لم يرد المقيَّد وأراد المطلق؛ لأَنَّهُ إِنَّمَا يحق لنا أن نقول ذلك فيما إذا لزم الخلفُ (خلاف ظاهر حاله) من إرادته المقيَّد، بينما هنا لا يلزم الخلف إن أراد المقيَّد. فلا يمكننا أن نقول: إِنَّه أراد المطلق. إذن، ينسد باب الإِطْلاَق نهائيّاً. وَمِنَ الْوَاضِحِ أَن لا أحد يلتزم بهذا اللاَّزِم الباطل!!

قلت: إن ما ذكرناه من الإشكال والمحذور عَلَىٰ كلام الآخوند فِى فرض وجود القدر المتيقَّن من خارج الخطاب، لا يأتى فِى هَذَا الْفَرْض (فرض عدم وجود القَدْر المتيقَّن أبداً)؛ فإِنَّهُ عندما يوجد قدر متيقن ولو من خارج الخطاب يصحّ أن نَقُول: إن أراد الْمُتِكَلِّم المقيَّدَ لم يخالف ظاهر حاله؛ لأَنَّ كلامه وافٍ ببيان المقيَّد. أَمَّا فِى هذا المورد الَّذى ذكرتموه فِى الإشكال وهو مورد عدم وجود القَدْر المتيقَّن أبداً فلا يصحّ أن نَقُول: إِنَّ الْمُتِكَلِّم لو أراد المقيَّد لكان قَدْ بَيَّنَ ذلك؛ فإِنَّهُ إن قلتم بأَنَّهُ بيَّن المقيَّد فِى ضمن المطلق، نجيب بأَنَّهُ لم يُبَيِّن وجوب التصدق عَلَىٰ تمام الأفراد الَّذين يريدهم (كالهاشميين)؛ لأَنَّنا افترضنا أن كل الفقراء متساوون، فَكَمَا نحتمل أن الحكم ثابت للهاشمى دون غيره، نحتمل العكس أيضاً: نحتمل أن يكون الحكم لغير الهاشمى دون الهاشمى. أى: لا يوجد فقير أولى من غيره فِى ثبوت هذا الحكم له. فهناك احتمالات متعارضه، فكيف نقول: لو أراد المقيَّد لكان مبيَّناً ذلك فِى كلامه؟ كيف يُبَيِّن المتناقضات فِى هذا الكلام؟ إذن، يقتضى الظُّهُور الْحَالِيّ أن ننفى احتمالات إراده المقيَّدات ونتمسك بالإطلاق كسائر الموارد.

ص: ١٧٠

وحاصل المحذور المترتّب عَلَىٰ كلام الخُراسانيّ هو أَنَّهُ بناءًا عَلَىٰ تصوّره عن المطلق والْمُقَيَّد يلزم عدم انعقاد الإِطْلَاق فِى موارد وجود القَدْر المتيقَّن من خارج الخطاب، فلا تختصّ الْقَضِيَّه بوجود القَدْر المتيقَّن فِى داخل الخطاب.

المحذور الثَّالث: هو أَنَّهُ يلزم من التَّصَوُّر الخُراسانيّ عن المطلق والْمُقَيَّد سدّ باب الإِطْلَاق وغلق بابه نهائيّاً؛ لأَنَّ جوهر مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ والإطلاق هو أن يقال: إن كلام الْمُتِكَلِّم دائر أمره بين المطلق والْمُقَيَّد ولا يمكن أن يكون الْمُتِكَلِّم قد أراد المقيَّد؛ لاستلزامه خلف الظُّهُور الْحَالِىّ لديه، فيَتَعَيَّنُ الإطلاق.

فهناك جملتان بمجموعهما تُشكّلان مُقَدِّمَاتِ الْحِكْمَهِ:

الجمله الأولى هى أن الْمُتِكَلِّم لو أراد الإِطْلَاق يكون كلامه وافياً به، بينما لو أراد المقيَّد لا يكون كلامه وافياً به. وبما أن ظاهر حاله أن كلامه يجب أن يفى بتمام مراده، إذن فهو أراد المطلق.

أَمَّا الجمله الأولى: فَتَتُمّ بناء عَلَىٰ تصورنا نحن عن المطلق والْمُقَيَّد (وَالَّذِى تقدّم شرحه فِى البحث الماضى). أى: أَنَّهُ بناء عَلَىٰ تصورنا يصحّ فِى مثل هذه الجمله (مثل: «أَكْرِمِ الْعَالِمَ» فِى الموارد الاعتياديه وليس فِى موارد القَدْر المتيقَّن) أن نقول: لو أراد المطلق لكان كلامه وافياً به؛ لأَنَّ تصورنا عن المطلق كان عباره عن ما هو تمام الْمَوْضُوع الكلّى للحكم فِى عالم الجعل، لا تمام الأفراد والمصاديق لموضوع الحكم. فتصبح العباره: «هل أن الْمُتِكَلِّم عندما قال: أَكْرِمِ الْعَالِمَ، وكان مراده أن يكون مَوْضُوع حكمه عباره عن المطلق (أى: ذات الفقير مِنْ دُونِ أى قيد) يكون كلامه قد وفى بذلك أم لا»؟ نعم؛ لأَنَّ كلامه كان عباره عن لفظ «العالم» وهو اسم جنس يَدُلّ عَلَىٰ ذات العالم. فلو كان قد أراد المطلق. أى: أراد أن يكون مَوْضُوع حكمه فِى عالم الجعل عباره عن ذات الفقير، لكان كلامه وافياً به؛ لأَنَّهُ جعل اسم الجنس فِى كلامه واسم الجنس يَدُلّ عَلَىٰ ذات الفقير. فلو أراد المطلق (حسب تصورنا) كان كلامه وافياً. بينما إن انتقلنا إلى تصوّر الآخوند نرى أن المطلق عنده عباره عن الأفراد والمصاديق الخارجيه للحكم، فلا يصحّ - بناءًا عليه - أن نقول: لو أراد المطلق لكان كلامه وافياً ببيانه؛ لأَنَّ كلامه كان عباره عن اسم الجنس (= أَكْرِمِ الْعَالِمَ) واسم الجنس لا يَدُلّ عَلَىٰ الأفراد والمصاديق الخارجيه؛ فَإِنَّ المطلق والْمُقَيَّد عند الآخوند عباره عن الأفراد (المطلق تمام المائه عنده والْمُقَيَّد الخمسون فقيراً مثلاً).

فَالْحَاصِلُ أَنَّ هـذا الطرز من التفكير الَّذى يتبناه الخُراسانىّ عن المطلق والْمُقَيَّد لا ينسـجم مع طبيعه الـدِّلَالَه الإطلاقيّه، ولا ينسـجم مع ملاک دلاله مُقَـدِّمَات الْحِكْمَهِ؛ فإن جوهر هـذه الـدِّلَالَه قائم عَلَىٰ أساس أن اسم الجنس وحـده لا يفى بِالـدِّلَالَهِ عَلَىٰ المقيَّد، وإنَّمـا يفى بِالـدِّلَالَهِ عَلَىٰ المطلق. أى: الَّذى توجّه أذهـان الأُصُولِيِّينَ والعرف نحو أن الْمُتِكَلِّم أراد المطلق ولم يرد المقيَّد هو أَنَّهُ بما أن اسم الجنس وحده يمكنه أن يوصّل إلى ذهننا المطلقَ، لَكِنَّهُ لا يسـتطيع أن يوصل إلى ذهننا المقيَّد، وهذا أساس الإطلاق. وأمّا «اللابشرطيه» فقد تقدّم بأنها خارجه عن ذات الْمَاهِيَّه والمرئى، بل هى كيفيَّه فِى الرُّؤْيَه.

وهـذا معناه أن المطلق هو الأَقَلّ والْمُقَيَّد هو الأزيـد (مركب من ذات الْمَاهِيَّه ومن شـىء آخر)، فهـذا الأكثر بحاجه إلى بيان زائد (أى: التَّقْيِيـد)، ومن هنـا أصبـح التَّقْيِيـد محتاجـاً إلى بيـان. وهـذا كُلّه إِنَّمـا يَتِمّ بناءًا عَلَىٰ تصورنا عن المطلق والْمُقَيَّد وهو التَّصَوُّر الثَّانِى فِى فهم وتصوير الإطلاق. أى: أَنْ يَكُونَ النَّظَر إلى مَوْضُوع الحكم فِى مرحله الجعل فَيَكُونُ التَّقْيِيـد هو الأكثر والإطلاق هو الأقل، بينما إذا نظرنا إلى المصاديق تنقلب الآيه ويصبح الإِطْلَاق هو الأكثر ويصبح التَّقْيِيد هو الأَقَلّ.

هذا تمام الكلام فِى المسأله الخلافيه الثَّانيه، وقد تبيَّن أن المقيَّد المنفصل لا يضرّ بالإطلاق فِى المسأله الخلافيه الأولى، وتبيَّن فِى الثَّانيه أن القَدْر المتيقَّن لا يضـرّ بالإطلاق، وأن الإِطْلَاق ينعقد مع وجود القَدْر المتيقَّن حتّى فِى داخل الخطاب، فضلاً عن وجوده فِى خارج الخطاب. فالإطلاق تامّ فِى جميع الصور الثَّلاثه الَّتى طرحناها فِى بدايه المسأله:

الصُّورَه الأولى: ما إذا لم يوجد قدر متيقن أبداً.

الصُّورَه الثَّانيه: ما إذا كان القَدْر المتيقَّن فِى خارج الخطاب.

ص: ۱۷۲

الصُّورَه الثالثه: ما إذا كان القَدْر المتيَقَّن فِی داخل الخطاب.

اسم الجنس/المطلق/دلاله الدلیل/الدلیل الشرعی اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: اسم الجنس/المطلق/دلاله الدلیل/الدلیل الشرعی اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

بعد أن اتَّضَحَ جوهر مُقَدِّمَات الْحِکْمَهِ وروحها وحالُ المسألتین الخلافیتین (المقیّد المنفصل والقَدْر المتیَقَّن فِی مقام التخاطب) المترتبتین عَلَیٰ هذا الجوهر وهذه الروح، نأتی لنطبق ما ذکرناه عَلَیٰ مُقَدِّمَات الْحِکْمَهِ الَّتی ذکرها الأصحاب فِی کتبهم، فقد ذکر الخُراسانیّ((۱)) أن مُقَدِّمَات الْحِکْمَهِ ثلاث:

المقدّمه الأولی: کون الْمُتِکَلِّم فِی مقام البیان، لا فِی مقام الإهمال والإجمال.

المقدّمه الثّانیه: عدم نصب قرینه عَلَیٰ القید.

المقدّمه الثّالثه: عدم وجود قدر متیقن فِی مقام التخاطب.

أَمَّا المقدّمه الأولی: فقد ذکر الخُراسانیّ أنّها تُثبَتُ بالأصل الْعُقَلَائِیّ حیث یقال: «إن الأصل فِی کُلّ متکلّم أن یکون فِی مقام البیان، لا فِی مقام الإهمال والإجمال». وقلنا فیما سبق: إن هذه المقدّمه تعبّر بشکلٍ وآخرَ عن ذاک الظُّهُور الْحَالِیّ الآنف الذکر (وَالَّذِی قلنا إِنَّه الأساس فِی استفاده الإِطْلَاق) وبناءًا علیه نقول للخراسانی هنا:

۱)- إن قصدتم بهذا الأصل الْعُقَلَائِیّ ذاک الظُّهُور الْحَالِیّ (وإن کان تعبیرکم عن الظُّهُور بالأصل تعبیراً مسامحیّاً) فهذا عین ما قلناه سابقاً (من أن ظاهر حال کل متکلم أَنَّهُ بصدد بیان مرامه ولیس بصدد إجمال مرامه).

۲)- وأمّا إذا کان مقصودکم منه الْحُجِّیَّه والقرار العُقَلَائِیّ الموجود (کما هو الظَّاهِر والمتعارف من کلمه «الأصل»)، أی: تریدون أن تقولوا: إن العقلاء تبانوا وقرّروا حمل هذه الکلمه عَلَیٰ هذا المحمل (أَنَّهُ بصدد البیان لا الإجمال والإهمال) بحیث یکون کل کلامٍ حجّهً تَعَبُّدِیَّه وأمارهً عُقَلَائِیَّه عَلَیٰ أن الْمُتِکَلِّم کان فِی مقام البیان ولم یکن فِی مقام الإهمال والإجمال.

۱- (۱) - کفایه الأصول: ج۱، ص۳۸۴، طبعه المشکینی.

فهذا یرد علیه أَنَّهُ لاـ یوجد عندنا أصل من هذا القبیل فِی مقابل أصاله الظُّهُور وبغض النَّظَر عن الظُّهُور الَّذی ذکرناه. أی: لا یوجد فِی المقام أصل تعبدی عُقَلَائِیّ غیر أصاله الظُّهُور، ولاـ یوجد تبانٍ مِن قِبَلِ العقلاء عَلَیٰ حمل کلام الْمُتِکَلِّم عَلَیٰ هذا المحمل لَیْسَ إلاَّـ صغری من صغریات أصاله الظهور. أی: إن أرجعنا أصاله «کون الْمُتِکَلِّم فِی مقام البیان» إلی أصاله الظُّهُور نفسها فبها المراد، وأَمَّا إن أرید بها شیء آخر غیر أصاله الظُّهُور فنحن ننکره؛ إذ لا یوجد شیء آخر غیر أصاله الظُّهُور ولا نحتاج

أيضاً إلى شىء غير أصاله الظُّهُور.

إذن، فجوهر هـذه المقـدّمه الأـولى من مُقَـدِّمَات الْحِكْمَهِ هو هـذا الظُّهُور الْحَـالِىّ القائـل بـأن الْمُتِكَلِّم فِى مقـام بيـان تمام مرامه بكلامه.

لفته نظر:

ولا بُدَّ من الالتفات فِى خصوص هذه المقدّمه الأولى إلى أنَّ هذه المقدّمه لا تُعَيِّنُ أنَّ الْمُتِكَلِّم فِى مقام بيان أى شىء؟ وإنَّما بعد تشخيص أن المتكلم بصـدد بيان الشَّىْء الفلانى (وذلك بالاستعانه من ظهورات الكلام) يأتى دور هذه المقدّمه الأولى (أو قل: دور هذا الظُّهُور الْحَالِىّ) ليقول: إن الأصل فِى ذاك الشَّىْء الَّذى كان الْمُتِكَلِّم بصدد بيانه أَنَّ الْمُتِكَلِّم بصدد بيان تمامه لا بصدد بيان بعضه وقطعهٍ منه. أى: دور هذه المقدّمه الأولى من مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ يأتى بعد أن يتعيَّن أن معنى كلام الْمُتِكَلِّم ما هو؟

فعلى سبيـل المثـال إن قال المولى: «كلوا مِمَّا افترسه الكلبُ»، فيجب علينا أوَّلاً أن نُعَيِّنَ أَنَّهُ ما هو الظَّاهِر من هـذه الجمله؟ هل أن الأمر بالأكل مِمَّا افترسه الكلبُ إرشادٌ إلى طهارهِ فريسه الكلب؟ أو أَنَّهُ إرشاد إلى تـذكيته؟ وقبل هـذا التّعيين لا يأتى دور مقدّمه الحِكْمَه، بل يأتى دورها بعد أن استظهرنا أَنَّهُ إرشاد إلى التذكيه ليقول: ظاهر حال الْمُتِكَلِّم الَّذى أصبح بصدد بيان تذكيه فريسه الكلب أَنَّهُ بيَّن كلَّ العناصر الدخيله فِى تذكيه الفريسه (أى: بيَّن كل ذاك المعنى الَّذى استظهرناه من كلامه). فإذا لم يأت بقيد خاصّ ولم يذكر نَوْعاً خاصّاً من الأكل، أو نَوْعاً خاصّاً من الافتراس، أو ما ذكر شرطاً خاصّاً، فحينئذٍ نتمسك بالإطلاق ونقول: إن ظاهر حاله أَنَّهُ بصـدد بيان كل ما له دخل فِى التـذكيه وما ذكره ولم يـذكر القيـد. أَمَّا إذا لم يَتَعَيَّنْ عنـدنا معنى الكلام بعـدُ، فلا معنى لأَنْ تأتى المقدّمه الأولى.

ص: ۱۷۴

نکته مهمه:

ومن هنا حینما یقال فِی کثیر من الموارد: «هـذا الکلام لَیْسَ فِی مقام البیان من هـذه الجهه کی تتمسک بإطلاقها»، هذا الکلام لا ینافی هـذا الظُّهُور الْحَالِیّ (المقـدّمه الأولی من مُقَـدِّمَات الْحِکْمَهِ)؛ فَإِنَّ هـذا الفقیه الَّذی یقول بهذا الکلام یعترف بهذه المقدّمه أیضـاً ولا یریـد النقـاش فیها، بل یقصـد بالأصل والمقـدّمه الأولی لزوم تعین وَتشَـخّص معنی الکلام لنقول بعـد ذلک: إِنَّه کان بصدد بیان کل هذا المعنی، لا بعضه.

فلیست وظیفه هـذا الظُّهُور الْحَـالِیّ تعیین مفـاد الکلام، بل تعیین مفاد الکلام یأتی بالظهورات اللَّفظیّه المقرَّره، وإنَّما یأتی الظُّهُور الْحَالِیّ بعد تعیّن ظاهر الکلام لیقول: إن ظاهر حال الْمُتِکَلِّم هو أَنَّهُ بصدد بیان تمام ما هو مراده.

مثلاًـ إن أراد فقیهٌ أن یتمسّـک بإطلاق {فَکُلُواْ مِمَّا أَمْسَـکْنَ عَلَیْکُمْ} فِی الآیه الشـریفه: {یَسْأَلُونَکَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُکَلِّبِینَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَکُمُ اللّهُ فَکُلُواْ مِمَّا أَمْسَـکْنَ عَلَیْکُمْ وَاذْکُرُواْ اسْمَ اللّهِ عَلَیْهِ وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ سَرِیعُ الْحِسَابِ}((۱)) ویقول: یجوز أکـل کـلّ مـا افترسه الکلب؛ لأَنَّ هـذه الآیه تثبتُ تـذکیهَ کل ما افترسه الکلب، حتّی الأرنب الَّذی نشک فِی أَنَّهُ هل یجوز أکل لحمه أو لا، فَتَدُلُّ الآیه عَلَیٰ جواز أکله، مَعَ أَنَّ جواز أکل لحم الأرنب غیر ثابت لدینا من خارج هـذه الآیه. فیرد عَلَیٰ هـذا الکلام بأنَّ الآیه لیست بصـدد بیان هذه الجهه، أی: أنَّ الآیه لیست بصدد بیان أنّ أیّ حیوان یجوز أکل لحمه ذاتاً وأی حیوان لا یجوز أکل لحمه ذاتاً ومن غیر تذکیه.

هذا تمام الکلام فی المقدّمه الأولی.

ص: ۱۷۵

۱- (۲) – سوره المائده (۵): الآیه ۴.

وأَمَّا المقـدّمه الثَّانيه: فهى عباره عن أنْ لا ينصب الْمُتِكَلِّمُ قرينهً عَلَىٰ التَّقْييـد. وهذه المقدّمه ضـروريه؛ لأنَّ الْمُتِكَلِّم حينما ينصب قرينهً عَلَىٰ التَّقْييـد يكون قَـدْ بَيَّنَ المقيَّد فيمـا إذا كـان مراده المقيَّد، ولطالمـا بيّن المقيَّد فـذاك الظُّهُور الْحَـالِىّ لا يَـدُلّ بِالـدِّلاَلَهِ الالـْتِزَامِيَّه عَلَىٰ أَنَّهُ أراد المطلق؛ لأَنَّ ذاك الظُّهُور الْحَالِىّ إِنَّمَا كان يَـدُلّ بِالـدِّلاَلَهِ الالْتِزَامِيَّه عَلَىٰ أن الْمُتِكَلِّم أراد الإِطْلاَق فيما إذا لم يُبَيِّن الْمُتِكَلِّم مرامه فِى فرض إرادته المقيَّد. أى: فِى الحاله الَّتى إن كان الْمُتِكَلِّم يريـد المقيَّد لم يكن قَـدْ بَيَّنَ المقيَّد. فِى هذه الحاله كُنَّا نقول: إذن ظاهر حاله أَنَّهُ أراد المطلق. أَمَّا إذا بيّن القيد فليس ظاهر حاله أَنَّهُ أراد المطلق؛ لأَنَّهُ بيّن القيد.

إذن، الأصل والشـرط والسبب الضرورى فِى تكوّن الدِّلاَلَه الالتزاميه لذاك الظُّهُور الْحَالِىّ عَلَىٰ الإِطْلاَق هو أَنْ لاَّ يَكُونَ الْمُتِكَلِّم قَدْ بَيَّنَ القيد والْمُقَيَّد. أى: أن لا ينصب قرينه عَلَىٰ القيد؛ فحينئذٍ يصـبح هذا سـبباً فِى القول بأَنَّهُ أراد الإِطْلاَق؛ لأَنَّ ظاهر حاله أن تمام مراده مُبَيَّنٌ.

إذن، أصل هذه المقدّمه واضحه وضروريه.

لكن الكلام الَّذى لا بُدَّ من طرحه فِى المقام هو فِى معرفه صـياغه هذه المقدّمه؛ إِذْ أَنَّ هناك اِخْتِلاَفاً فِى صـياغتها عَلَىٰ قِسْمَيْنِ، فقـد ذهب الخُراسـانىّ إلى الصِّيَاغَه الأُولى القائله بأن من مقـدّمات الحكمه عـدمُ نصب القرينه المتَّصـله عَلَىٰ القيـد. بينما ذهب النائينى ومدرسـته إلى الصِّيَاغَه الثَّانيه القائله بأن من مُقَدَّمَات الْحِكْمَهِ عدم نصب القرينه لا المتَّصـله ولا المنفصله. أى: إن القرينه المنفصله عندهم تمنع من الإِطْلاَق وتضر بانعقاد الإِطْلاَق.

فهنا عندما نريد دراسه هذه المقدّمه الثَّانيه يجب أن نعرف ما هى الصِّيَاغَه الصحيحه لهذه المقدّمه؟ وقد ذكرنا سابقاً أن من نتائج الفرق الصـياغتين هو أَنَّهُ بنـاء عَلَىٰ الصِّيَاغَه الأُولى لا تزاحم القرينه المنفصـلهُ أصلَ الإِطْلاَق بل يزاحم حجيّته، بينما عَلَىٰ الصِّيَاغَه الثَّانيه (صياغه الميرزا) تزاحمُ القرينهُ المنفصلهُ أساس الإِطْلاَق.

ص: ١٧٦

هَاتَانِ الصياغتان تشترکان فِی «عدم نصب قرینه متصله عَلَیٰ القید» وتفترقان فِی «عدم نصب قرینه منفصله» وَالَّتِی یقول به المیرزا دون الآخوند، وإذا أردنا دراسه ما به الاشتراک علینا أن نقول: توجد ثلاثه احتمالات فِی تفسیره نذکرها غداً إن شاء اللّٰه تعالی.

مقــدّمات الحکمه/المطلق/دلاله الدلیل/الدلیل الشــرعی اللفظی/الدلیل الشــرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: مقدّمات الحکمه/المطلق/دلاله الدلیل/الدلیل الشرعی اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

کانَ الکلامُ فی المقدّمه الثَّانیه من مُقَدِّمَات الْحِکْمَهِ وَالَّتِی هی عباره عن عدم نصب الْمُتِکَلِّم قرینهً عَلَیٰ التَّقْیِید، وَقُلْنَا: إِنَّ هذه المقدّمه توجد لها صیاغتان:

الصِّیَاغَه الآخوندیه: القائله بأن المقدّمه عباره عن عدم نصب الْمُتِکَلِّم قرینهً متصله عَلَیٰ التَّقْیِید.

الصِّیَاغَه المیرزائیه: القائله بأن المقدّمه الثَّانیه عباره عن عدم نصب الْمُتِکَلِّم قرینهً عَلَیٰ التَّقْیِید مطلقاً، سواء المتَّصله أم المنفصله.

وَقُلْنَا: إن هَاتَیْنِ الصیاغتین مشترکتان فِی اشتراط عدم نصب قرینه متصله عَلَیٰ التَّقْیِید وتمتاز الصِّیَاغَه الثَّانیه باشتراط عدم نصب قرینه منفصله أیضاً عَلَیٰ التَّقْیِید.

فلنتکلم أوَّلاً فِی ما به اشتراک الصیاغتین، وثانیاً فیما به امتیاز الصِّیَاغَه الثَّانیه:

أَمَّا ما به اشتراکهما، أعنی: اشتراک عدم نصب قرینه متصله عَلَیٰ التَّقْیِید، ففی تفسیره توجد ثلاثه احتمالات وتفاسیر((١)

ص: ١٧٧

١- (١) - یرجی الالتفات إلی الأمثله الخمسه أدناه، لکی یَتَّضِح البحث أکثر فأکثر من خلالها، وهی کالتالی:المثال الأوّل: أن یقول: «أَکْرِمِ الْعَالِمَ العادل».المثال الثَّانِی: أن یقول: «أَکْرِمِ الْعَالِمَ ولا تکرم العالم الفاسق».المثال الثَّالث: أن یقول: «أَکْرِمِ الْعَالِمَ ولیکن العالمُ عادلاً».المثال الرَّابع: أن یقول: «أَکْرِمِ الْعَالِمَ ولا تکرم الفاسق».المثال الخامس: أن یقول: «أَکْرِمِ الْعَالِمَ ولا تکرم کل فاسق».

:(

الاحتمال أو التَّفْسِیر الأوّل: أَنْ یَکُونَ المقصود من «القرینه المتَّصله» الَّتی یکون عدمها من مُقَدِّمَات الْحِکْمَهِ وَشَرْطاً لانعقاد الإِطْلاَق، خصوص ما یصلح للقرینیّه عَلَیٰ القید حتّی فِی فرض کون الاستیعاب وَضْعِیّاً بحیث حتّی لو کان المطلق عامّاً أیضاً لکان هذا صالحاً لتقییده؛ لأَنَّهُ قرینه عَلَیٰ القید، وذلک إما بالتصریح بالقید عَلَیٰ نحو التوصیف، کقوله: «أَکْرِمِ الْعَالِمَ العادل»، وإما بکون المقیّد فِی جمله أخری متصله وصالحه للقرینیّه إما بالأخصیه، کقوله: «أَکْرِمِ الْعَالِمَ ولا تکرم العالم الفاسق»، وإما

بِالنَّظَرِ والحكومه كقوله: «أَكْرِمِ الْعَالِمَ ولْيَكَنْ العالم عادلاً»؛ فَإِنَّ القرينه فِی مثل هـذه الموارد صالحه لِلْقَرِينِيَّهِ عَلَى ما هو الصَّحِيح، حتّی لو أبـدلنا المطلق بالعـامّ الوضـعیّ، بـأن نقول فِی المثـال الأوّل: «أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ عادل»، ونقول فِی المثال الثَّانِی: «أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ ولا تكرم العالم الفاسق»، ونقول فِی المثال الثَّالث: «أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ وليكن عادلاً».

إذن، فمقتضـی هذا الاحتمال هو أن ما ينافی الإِطْلَاق إِنَّمَا هو مثل هذه القرينه المتَّصـله، وأمّا إذا جیء مع المطلق ببيانٍ يَدُلّ عَلَى عـدم ثبوت الحكم لغير المقيَّد ضـمن مطلق آخر، كما إذا قال: «أَكْرِمِ الْعَالِمَ ولا تكرم الفاسق»، أو ضـمن عامّ كما إذا قال: «أَكْرِمِ الْعَالِمَ ولا تكرم كل فاسق» فَسَوْفَ لا يكون هـذا منافيا للإطلاق؛ لأَنَّ هـذا المطلق الآخر أو العامّ لا يصـلح لِلْقَرِينِيَّهِ حتّی فِی فرض تبـديل المطلق بالعـامّ الوضـعیّ، بـأن نقول: «أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ ولا تكرم الفـاسق» أو نقول: «أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ ولا تكرم كل فاسق»؛ ضرورهَ أن النِّسْبَه حينئذٍ بين العامّ والمطلق (فِی المثال الأوّل) أو بين العامين (فِی المثال الثَّانِی) هی العموم من وجهٍ.

وحاصل التَّفْسِير الأوّل هو أن يكون المراد من عدم نصب قرينه متصـله هو عدم نصب قرينه عَلَى القيد، لا عدم الإتيان ببيان يَدُلّ عَلَى عدم ثبوت الحكم لغير المقيَّد.

ص: ١٧٨

وعليه، فَتَتِمّ مُقَدَّمَات الْحِكْمَهِ وينعقـد الإطْلاَـق فِى المطلق الَّذى جىء معه ببيـان دالّ عَلَىٰ عـدم ثبوت الحكم لغير المقيَّد ضـمن مطلق آخر (كقوله: «أَكْرِم الْعَـالِمَ ولاـ تكرم الفـاسق») أو ضـمن عـامّ (كقوله: «أَكْرِم الْعَـالِمَ ولا تكرم كل فاسق»)، غايه الأمر يقع التعـارض بين الظهورين الإطلاـقيين فِى المثـال الأـوّل، كمـا أَنَّهُ يقع التعـارض بين الظُّهُور الإطلاقى والظهور الوضـعىّ فِى المثال الثَّانِى كما هو واضح.

الاحتمـال أو التَّفْسِـير الثَّانِى: أَنْ يَكُونَ المقصود بـ«القرينه المتَّصـله» الَّتى يكون عـدمها من مقـدّمات الحِكْمَه وَشَـرْطاً لانعقـاد الإِطْلَاق ما يشـمل البيان الـدَّالّ فعلاً عَلَىٰ نفى الحكم عن غير المقيَّد ضـمن عامّ وَضْـعِىّ نسـبته إلى هـذا المطلق نسـبةُ العموم من وجهٍ، كما فِى قوله: «أَكْرِم الْعَالِمَ ولا تكرم كل فاسق»، فليس المراد من عـدم نصب قرينه متصـله فِى هذا الاحتمال خصوص عدم نصب ما يصـلح لِلْقَرِينِيَّهِ عَلَىٰ القيد كما كان (بناءًا عَلَىٰ الاحتمال الأوّل)، بل يشمل أيضاً عدم الإتيان بكلام دالّ بالفعل عَلَىٰ عدم ثبوت الحكم لغير المقيَّد، ولو لم يكن هـذا الكلام صالحاً لِلْقَرِينِيَّهِ، كالعام الوضـعىّ فِى المثال المتقدّم آنِفاً؛ فإِنَّهُ بِالرَّغْم من عدم صلاـحيته لِلْقَرِينِيَّهِ (حيث لاـ قرينيّهَ للعامّ عَلَىٰ الإِطْلَاق) بيان دالّ فعلاً عَلَىٰ عـدم ثبوت الحكم لغير العادل، فلا ينعقـد الإِطْلَاق فِى «أَكْرِم الْعَـالِمَ» حينئـذٍ؛ لانهـدام المقـدّمه الثَّانيه من مقـدّمات الحِكْمَه وهى أن لاـ يَأْتِى الْمُتِكَلِّم ببيان يكون دالاًّ بالفعل عَلَىٰ عـدم وجوب إكرام الفاسق من العلماء، والمفروض أن العامّ الوضـعىّ هنا (أى: قوله «لا تكرم كل فاسق») دالّ بالفعل عَلَىٰ عدم وجوب إكرام الفـاسق من العلمـاء؛ لأَـنَّ دلاـلته وضـعيَّه تنجيزيّه (وليست مُعَلّقَه عَلَىٰ عـدم القرينه)، فَيَكُونُ العامّ الوضـعىّ رَافِعاً لمقـدمات الحِكْمَه فِى المطلق، فلاـ ينعقـد الإِطْلاَـق من أسـاسه. وهـذا هو معنى مـا يقولونه من «حكومه العامّ عَلَىٰ المطلق»؛ لأَنَّ ظهور العامّ تنجيزىّ، وظهور المطلق تعليقى، فبينمـا لم يكن مثـل هـذا العـالم الوضـعىّ منافيـاً للإطلاـق بناءًا عَلَىٰ الاحتمال الأوّل (كما رأينا) نجـده منافياً للإطلاق بناءًا عَلَىٰ هذا الاحتمال الثَّانِى، فما ينافى الإِطْلَاق بناءًا عَلَىٰ هذا الاحتمال لا يختصّ بما كان ينافيه بناءًا عَلَىٰ الاحتمال الأوّل، بل يشـمل البيان الدَّالّ فعلاً عَلَىٰ عدم ثبوت الحكم لغير المقيَّد ولو لم يكن صالحاً لِلْقَرِينِيَّهِ، كالعام الوضـعىّ فِى المثال المتقدّم.

وعليه، فإذا لم يأت عقيب المطلق بكلام دالّ بالفعل عَلَىٰ عدم ثبوت الحكم لغير المقيَّد، وإنَّما أتى بكلام لا يَدُلّ فعلاً عَلَىٰ عدم ثبوت الحكم لغير المقيَّد (كما إذا قال: «أَكْرِمِ الْعَالِمَ ولا تكرم الفاسق») فَسَوْفَ تكون المقدّمه الثّانيه من مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ محفوظه ويتم الإِطْلاَق بناءًا عَلَىٰ هذا الاحتمال؛ لأَنَّ كلا من المطلقين (أى: قوله «أَكْرِمِ الْعَالِمَ» وقوله «لا تكرم الفاسق») لا يَدُلّ بالفعل عَلَىٰ نفى الحكم المذكور فِي الآخر عن غير المقيَّد؛ إذ لا الأوّل دالّ فعلاً عَلَىٰ نفى الْحُرْمَه عن إكرام الفاسق العالم، ولا الثَّانِي دالّ فعلاً عَلَىٰ نفى الوجوب عن إكرام العالم الفاسق.

وعليه، ما يقتضى الإِطْلاَق فِي كُلّ منهما (أعنى مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ) موجود وتام بناءًا عَلَىٰ هذا الاحتمال، وحينئِذٍ يكون التعارض بين الإطلاقين من باب تزاحم المقتضيين، ومصيرهما مصير ظهورين عموميّين وضعيين إذا تعارضا، كما إذا قال: «أَكْرِمْ كُلَّ عَالِمٍ ولا تكرم كل فاسق». إعداد وتقرير: الشَّيْخ محسن الطهرانى عفى عنه.

مقدّمات الحكمه/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: مقدّمات الحكمه/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

كانَ الكلامُ فى المقدّمه الثّانيه من مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ، فقلنا: إن لهذه المقدّمه صياغتين، أحدهما ما أفاده الخُراسانىّ والأخرى ما ذكرها الميرزا، ثُمَّ قلنا: إن هَاتَيْنِ الصياغتين مشتركتان فِي اشتراط عدم نصب قرينه متصله عَلَىٰ التَّقْيِيد وتمتاز الصِّيَاغَه الثَّانيه باشتراط عدم نصب قرينه منفصله أيضاً عَلَىٰ التَّقْيِيد. ثُمَّ تحدثّنا عن ما به اشتراك الصياغتين وَقُلْنَا: إِنَّ هناك ثلاثه احتمالات وتفاسير فِي اشتراك عدم نصب قرينه متصله عَلَىٰ التَّقْيِيد، تقدّم التَّفْسِيران الأوّل وَالثَّانِي منها، وبقى التَّفْسِير الثَّالث لنذكره فِيما يلى:

ص: ۱۸۰

الاحتمال أو التَّفْسِير الثَّالث: أَنْ يَكُونَ المقصود بـ«القرينه المتَّصله» الَّتى يكون عدمها من مقدّمات الحِكْمَه وَشَرْطاً لانعقاد الإِطْلاَق ما يشمل الكلام الَّذى يكون - لو خُلّى وطبعه - دالاًّ عَلَىٰ عدم ثبوت الحكم لغير المقيَّد، وإن كان هذا الكلام عباره عن مطلق آخر، كما إذا قال: «أَكْرِمِ الْعَالِمَ ولا تكرم الفاسق».

فليس المراد من عدم نصب قرينه متصله - بناءًا عَلَىٰ هذا الاحتمال - خصوص عدم نصب ما يصلح لِلْقَرِينِيَّهِ عَلَىٰ القيد (مثلما كان بناءًا عَلَىٰ الاحتمال الأوّل) ولا خصوص عدم الإتيان بكلام دالّ فعلاً عَلَىٰ عدم ثبوت الحكم لغير المقيَّد (كما كان بناءًا عَلَىٰ الاحتمال الثَّانِي) بل يشمل أيضاً عدم الإتيان بكلام يَدُلّ - ولو بإطلاقه - على عدم وجوب إكرام العالم الفاسق. فلا تَتِمّ مقدّمه الحِكْمَه هنا، لا فِي قوله: «أَكْرِمِ الْعَالِمَ» ولا فِي قوله: «لا تكرم الفاسق»؛ لأَنَّ كلا منهما مبتلى بكلام لو خلى وطبعه دلَّ عَلَىٰ عدم ثبوت الحكم لغير المقيَّد. إذن، بناء عَلَىٰ هذا التَّفْسِير أو الاحتمال الخامس لا ينعقد الإِطْلاَق فى كل هذه الأمثله الخمسه.

هذه هى الاحتمالات أو التفاسير الثَّلاثه للقرينه المتَّصله الَّتى يُشترط عدم وجودها لكى يَتِمّ الإطلاق. وكما لاحظتم أنَّها مُتدرّجه

من الأضيق إلى الأوسع؛ فَإِنَّ دائره القرينه المتَّصله بناءًا عَلَىٰ الاحتمال الأول أضيق من دائره القرينه المتَّصله من الاحتمالين الأخيرين، كما أنَّها بناءًا عَلَىٰ الاحتمال الثَّانِى أضيق من دائره الاحتمال الثَّالث وأوسع من دائره الاحتمال الأوّل؛ فَإِنَّنَا فِى الاحتمال الأوّل كُنَّا نكتفى فِى دائره القرينه المتَّصله بخصوص ما يصلح لِلْقَرِينَيَّهِ، وفى الاحتمال الثَّانِى توسّعنا وقلنا: «ما يصلح لِلْقَرِينَيَّهِ أو حتّى إذا لم يصلح لِلْقَرِينَيَّهِ لكن يَدُلّ فعلاً عَلَى التَّقْيِيد»، بينما توسعنا أكثر فأكثر فِى الاحتمال الثَّالث، حيث قلنا: «حتّى لَوْ لَمْ يَكُنْ صالحاً لِلْقَرِينَيَّهِ ولم يكن دالاًّ فعلاً عَلَىٰ التَّقْيِيد لكن كان لو خلى وحده لَدَلَّ عَلَىٰ التَّقْيِيد»، أى: هذا المقدار يكفى فِى القرينه المتَّصله.

وفى المقابل دائره الإِطْلاَق عَلَىٰ الاحتمال الأوّل أوسع منها عَلَىٰ الاحتمالين الأخيرين؛ لأنّه عَلَىٰ الاحتمال الأوّل يَتُمّ الإِطْلاَق فِى المثال الرَّابع والخامس، أَمَّا على الاحتمال الثَّانِى يَتِمّ الإِطْلاَق فقط فِى المثال الرَّابع، بينما لا يَتُمّ الإطلاق عَلَىٰ الاحتمال الثَّالث فِى شىء من الأمثله الخمسه).

فلو قال مثلاً: «أَكْرِم الْعَالِم ولا تكرم الفاسق» (= المثال الرَّابع) أو قال مثلًا: «أَكْرِم الْعَالِمَ ولا تكرم كل فاسق» (المثال الخامس)، فهنا يَتُمّ الإِطْلاَق فِى كلمه «عالم» فِى كلا المثالين بناءًا عَلَىٰ الاحتمال الأوّل؛ لأَنَّ مقدّمه الحِكْمَه محفوظه، وبناءًا عَلَىٰ الاحتمال الثَّانِى يَتِمّ الإِطْلاَق فِى المثال الرَّابع، ولٰكِنَّهُ لَيْسَ تامّاً فِى المثال الخامس، بينما إذا بنينا على الاحتمال الثَّالث لا يَتِمّ الإِطْلاَق فِى شىء من المثالين، كالأمثله الثَّلاثه الأولى.

إذن، فالقدر المشترك بين هذه الاحتمالات الثَّلاثه هو «اشتراك عدم ذكر ما يصلح لِلْقَرِينِيَّهِ بالنحو الَّذى ذكرناه فِى الاحتمال الأوّل». هذا هو القَدْر المتيقَّن الَّذى لا نشك بِأَنَّهُ شرط معتبرٌ فِى مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ؛ لأَنَّ من الواضح الَّذى لا إِشْكَال فيه هو أنَّ المرجع فِى صحَّه الاحتمالات الثَّلاثه هو ذاك الظُّهُور الْحَالِىّ لِلْمُتِكَلِّم، وقد قلنا إِنَّه يَدُلّ بالالتزام عَلَىٰ أن الْمُتِكَلِّم أراد المطلق دون المقيَّد؛ لأَنَّهُ لو أراد المقيَّد رغم أَنَّهُ لم يُبَيِّن ذلك، لزم خلف الظُّهُور الْحَالِىّ الَّذى يقول بأن الْمُتِكَلِّم بصدد بيان تمام مرامه بكلامه. فلا بُدَّ من معرفه أَنَّهُ متى يلزم الخلف لو أراد المقيَّدَ ومتى يرتفع الخلفُ لو أراد المقيَّد، كى نحدد بعد ذلك موقفنا من هذه التفاسير الثَّلاثه.

ولا إِشْكَال فِى أن الْمُتِكَلِّم إذا لم يُبَيِّن القيد أصلًا بوجهٍ من الوجوه (أى: قال: «أَكْرِم الْعَالِمَ»)، فمن الواضح فِى مثل هذه الصُّورَه أَنَّهُ لو أراد المقيَّد لزم خلف ذاك الظُّهُور الْحَالِىّ، إذن فَيَدُلُّ ذاك الظُّهُور الْحَالِىّ التزاما عَلَىٰ أَنَّهُ أراد المطلق ولم يرد المقيَّد.

ص: ١٨٢

أَمَّا إذا بيّن المقيَّد فلابُدَّ من أن نعرف أن أيّ مقدارٍ من بيان المقيَّد يوجب ارتفاع الخلف، بحيث لو أراد المقيَّد لا يلزم منه أن يكون خالف ظهورَ حاله؟

الجواب عنه هو الَّذى يُحَدِّدُ موقفنا تجاه هذه التفاسير والاحتمالات الثَّلاثه المتقدّمه؛ فإن بيان المقيَّد عباره أخرى عن القرينه المتَّصله الَّتى يشترط عدمها فِى مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ، فهنا يَتَّضِح جليّاً أن ما به الاشتراك بين الاحتمالات الثَّلاثه هو ما ذكر فِى الاحتمال الأوّل من عدم بيان ما يصلح لِلْقَرِينِيَّهِ عَلَىٰ القيد بالنحو الَّذى ذكرناه فِى الاحتمال الأوّل. أى: عدم وجود ما يصلح لأنْ يكونَ قرينه عَلَىٰ المطلق حتّى لو بدلنا المطلق بالعامّ كما ذكرنا فِى الاحتمال الأوّل. فاشتراط عدم وجود ما يصلح لِلْقَرِينِيَّهِ عَلَىٰ التقييد فِى الإِطْلاَق أمر واضح؛ لأَنَّهُ إن أراد المتكلم المقيَّدَ مع وجود ما يصلح لِلْقَرِينِيَّهِ عَلَىٰ التَّقْيِيد، لا يلزم منه خلفُ الظُّهُور الْحَالِىّ. فعلى سبيل المثال إن قال: «أَكْرِمِ الْعَالِمَ العادل» (= المثال الأول) لا يكون قد خالف ظهورَ حاله إن أراد خصوص العالم العادل؛ لأَنَّهُ بيّن المقيَّد فِى كلامه.

وكذلك فِى «أَكْرِمِ الْعَالِمَ ولا تكرم العالم الفاسق» (المثال الثَّانِى) لو أراد المقيَّد لا يكون قد خالف ظهور حاله؛ لأَنَّ ظاهر حاله أَنَّهُ فِى مقام بيان تمام مرامه بكلامه، وقد بيَّن تمام مرامه وهو «وجوب إكرام العالم العادل وعدم إكرام خصوص العالم الفاسق»، وقد بيَّنه بكلامه، فلا ينعقد الإِطْلَاق؛ لأَنَّهُ إن أراد المقيَّد لا يلزم الخلف.

وكذلك فِى «أَكْرِمِ الْعَالِمَ وليكن العالم عادلاً» (=الاحتمال الثَّالث) حَيْث أَنَّ هذا الكلام وافٍ بتمام مرامه وهو أن الإكرام ثابت لخصوص العالم العادل، فلا ينعقد الإِطْلَاق بحيث يشمل العالم الفاسق.

إذن، لا ـ شكّ أن المقدار الَّذی يقوله الاحتمال وَالتَّفْسِيـر الأوّل مشترطٌ عدمُه لكی يَتُمّ الإِطْلَاق؛ لأنَّه مع وجوده لا تَتُمّ الدِّلَالَه الالْتِزَامِيَّه للظُّهُور الْحَالِيّ عَلَی الإطلاق. فهذا النَّحْو من بيان المقيَّد يوجِب ارتفاع الخلف. فلكی تَتُمّ الملازمه بين الظُّهُور الْحَالِيّ وبين إراده الإِطْلَاق نحتاج إلی أن نشترط عدم وجود قرينه يكون الكلام مع وجودها وافياً بتمام المرام فِی فرض كون المرام هو المقيَّد.

فالمقدار الَّذی يشترطه الاحتمال الأوّل لانعقاد الإِطْلَاق، لا شكّ فِی اشتراطه كما عرفنا.

إذن، الاحتمال الأوّل صحيح، أی: هذا المقدار مُسَلَّمٌ أنَّ القرينه المتَّصله الَّتی نشترط عدمها فِی مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ عباره عن خصوص ما يصلح لِلْقَرِينِيَّهِ حتّی لو بدلنا المطلق بالعامّ، يصلح للقرينه.

يبقی أن نعرف حال التفسيرين الآخرين وهذا ما سيأتی غداً إن شاء الله تعالی.

مقدّمات الحكمه/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعی اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مقدّمات الحكمه/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعی اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

تمخض عمّا تقدّم أَنَّنا نوافق عَلَی المقدار المشتَرَط فی الاحتمال الأوّل (من الاحتمالات الثَّلاثه فِی القرينه المتَّصله) لانعقاد الإِطْلَاق (لأنَّه القَدْرُ المتيقَّن والأضيق بين هذه الاحتمالات الخمسه)، ونقبل به كمقدّمه ثانيهٍ من مقدّمات الحِكْمَه وهو عباره عن عدم وجود ما يصلح لِلْقَرِينِيَّهِ عَلَی التَّقْيِيد، وإلاَّ (فِی فرض وجود ما يصلح لِلْقَرِينِيَّهِ) فلا تكون المقدّمه الثَّانيه محفوظهً وبالتَّالی لا ينعقد الإِطْلَاق، كما فِی المثال الأوّل وَالثَّانِی والثالث من تلك الأمثله الخمسه.

أَمَّا الاحتمالان الآخران فيطرح حولهما سؤالان:

السُّؤَال الأوّل: هل الاحتمال الثَّالث صحيح؟ أی: هل يشترط فِی انعقاد الإِطْلَاق عدمَ وجود ما يصلح لِلْقَرِينِيَّهِ أو ما يَدُلّ فعلاً عَلَی التَّقْيِيد أو حتّی ما لا يَدُلّ فعلًا عَلَی التَّقْيِيد لَكِنَّهُ لو عزل وجیء به بصوره مستقلّه لَدَلَّ عَلَی التَّقْيِيد؟

ص: ۱۸۴

فإن قال: «أَكْرِمِ الْعَالِمَ ولا تكرم الفاسق»، نری أن الجمله الثَّانيه (= ولا تكرم الفاسق) تَدُلّ فعلاً عَلَی التَّقييد بأَنَّهُ لا يجب إكرام العالم الفاسق (أی: الجمله الثَّانيه لا ـ تقيّد الأولی)؛ لأَنَّ الجمله الثَّانيه مطلقه كالأولی، المطلق إذا اقترن بمطلق آخر لا يَدُلّ عَلَی تقييده، بل اقترانهما ببعضهما يصيّرهما معاً مجملين. ولكن إن كانت الجمله الثَّانيه منفصله ومعزوله وخليت وحدها لدلّت – ولو بإطلاقها – عَلَی عدم وجوب إكرام العالم الفاسق. وعليه، فهل المقدّمه الحِكْمَه الثَّانيه من مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ تبقی محفوظه هنا؟

الجواب هو عدم الحفاظ عَلَی مقدّمه الحِكْمَه فِی الاحتمال الثَّالث؛ لأَنَّهُ كان يشترط فِی المقدّمه الثَّانيه عدمَ وجود جمله من هذا

القبيل (عـدم وجود ما لو خلى وحـده لـدل عَلَىٰ التَّقْيِيـد)، فلا ينعقـد الإِطْلَاق فِي قوله: «أَكْرِم الْعَالِمَ» لكى يشـمل «العالم العادل» و«العالم الفاسق» معاً؛ لفقـدان المقـدّمه الثَّانيه؛ إذ أنَّها كانت عباره عن أَنْ لَّا يَكُونَ فِي الكلام ما لو خلى وحده لدل عَلَىٰ التَّقْيِيد، والحال أَنَّهُ يوجد فِي الكلام ما لو خلى وحده لدل عَلَىٰ التَّقيِيد (وهو ما يتبناه الاحتمال الثَّانِي) أو لا يشترط هذا الشَّرْط فِي مقدّمه الحِكْمَه، بمعنى أَنَّهُ حتّى لو كان فِي الكلام ما لو خلى وحـده لـدَلَّ عَلَىٰ التَّقْيِيد لَكِنَّهُ فعلًا لا يَدُلّ عَلَىٰ التَّقْيِيد. فأى من الاحتمالين الثَّانِي والثالث صحيح؟

الجواب: هو الثَّانِي، أى: نحن لا نشترط فِي المقـدّمه الثَّانيه من مُقَدِّمَات الْحِكْمَةِ هـذا الشَّرْط الثَّانِي، أى: حتّى لو اقترن بِالْمُطْلَقِ كلامٌ، هذا الكلام لو خلى وحده يَدُلّ عَلَىٰ التَّقْيِيد لَكِنَّهُ فعلًا لا يَدُلّ عَلَىٰ التَّقيِيد، فإن ذلك لا يضـرّ بانعقاد الإِطْلَاق، أى: مقتضى الإِطْلاَق تـامّ حتّى مع وجود هـذا الكلام؛ لأَنَّ ذاک الظُّهُور الْحَالِيّ الَّذى هو الأساس للـدِّلاله عَلَىٰ الإِطْلَاق يقول: إن ظاهر حال الْمُتِكَلِّم هـو أَنَّهُ بصـدد بيـان تمـام مرامه بكلامه. فـإن أراد من قوله: «أَكْرِم الْعَالِمَ» (فِي «أَكْرِم الْعَالِمَ ولا تكرم الفـاسق») إكرامَ خصوص العالم العادل، لا يكون كلامه وافياً ببيان هـذا المراد؛ لأَنَّهُ لم يُبَيِّن التَّقْيِيد بالعداله. بينما ظاهر حاله أن يكون كلامه وافياً بتمام مرامه. إذن، نقول: لازم هـذا الظُّهُور الْحَالِيّ هو أَنَّهُ أراد من قوله «أَكْرِم الْعَالِمَ» مطلق العالم. فلو كان يريد مطلق العالم لكان كلامه وافياً. فالمتقضى للإطلاق محفوظ فِي هذه الصُّورَه.

وبعباره أخرى: لو أراد المقيّد لزم خلف الظُّهُور الْحَالِيّ؛ باعتبار أن السَّامِع - عَلَىٰ أى حال - عندما يسمع قوله: «أَكْرِمِ الْعَالِمَ ولا تكرم الفاسق» لا يتحصل له مراد الْمُتِكَلِّم وهو وجوب إكرام العالم العادل؛ لأَنَّ هذا الكلام بمجموعه «أَكْرِمِ الْعَالِمَ ولا تكرم الفاسق» لم يُبَيِّن للسامع حكم العالم الفاسق (بأَنَّهُ يجب إكرامه لأَنَّهُ عالم، أو يحرم إكرامه لأَنَّهُ فاسق)، فلم يُبَيِّن الْمُتِكَلِّم تمام مرامه لو كان مراده واقعاً وجوب إكرام خصوص العالم العادل، أى: خالف ظهوره الْحَالِيّ، والأصل أَنْ لَّا يَكُونَ الْمُتِكَلِّم مخالفاً لظهور حاله، بل يكون قد مشى وَفق ظهوره الْحَالِيّ بأن بيّن كل مرامه فِى كلامه. وهذا معناه أن كلامه مطلق وفِيه اقتضاء الإِطْلَاق. إذن، هذا المقدار الَّذى يشترطه الاحتمال الثَّالث لا نقبله.

هذا فيما يخصّ السُّؤَال الأوّل من السؤالين الَّذين طرحناهما.

السُّؤَال الثَّانِي: هل يُشترط فِى الاحتمال الثَّانِى ذاك المقدار الزَّائِد الَّذى يشترطه الاحتمال الثَّانِى إضافةً إلىٰ ما يشترطه الاحتمال الأوّل؟

وبالرجوع إلى الاحتمال الثَّانِى نرى أَنَّهُ كان يقول: إن القرينه المتَّصله المشترط عدمها لانعقاد الإِطْلَاق، إما هى عباره عمَّا يصلح لِلْقَرِينِيَّهِ عَلَىٰ التَّقْيِيد، أو أنَّها عباره عن كلام يَدُلّ فعلاً (لا لو عُزل) التَّقْيِيد. فجمله «ولا تكرم كل فاسق» فِى «أَكْرِمِ الْعَالِمَ ولا تكرم كل فاسق» (= المثال الخامس) عامّ ولا يصلح أن يكون قرينه عَلَىٰ شىء؛ إذ لَيسَ من موارد الجمع الْعُرْفِيّ قرينيه العامّ عَلَىٰ المطلق، لكن هذه الجمله الثَّانيه فعلاً تَدُلّ بدلاله ناجزه ومستقره (وليس لو عُزلت) عَلَىٰ العموم بدلاله وضعيَّه «لا تكرم كل فاسق»، أى: حتّى لو كان الفاسق عَالِماً. فتَدُلّ هذه الجمله الثَّانيه فعلاً عَلَىٰ أن وُجُوب الإِكْرَامِ غير ثابت للعالم الفاسق (أى: تَدُلّ عَلَىٰ التَّقْيِيد). فهل لنا أن نعتبره قرينه متصله لكى لا ينعقد الإِطْلَاق؟

ص: ۱۸۶

كان يقول الاحتمال الثَّانِى: إن هذا قرينه متصله أيضاً، ويشترط عدمها لانعقاد الإِطْلَاق. فنريد الآنَ أن نرى هل أن هذا الشَّرْط صحيح؟ أى: لو أن المطلق اقترن بعامّ فهل اقترانه بالعامّ يسبب إنهدام المقدّمه الثَّانيه من مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ، وبالتَّالى لا ينعقد الإِطْلَاق فِى المطلق أم لا؟ هذا هو السُّؤَال الثَّانى الَّذى نريد أن نجيب عنه.

هنا يوجد وجهان وكلامان لصحه الاحتمال الثَّانِى:

الوجه الأوّل: هو صحَّه المقدار الَّذى يشترطه الاحتمال الثَّانِى لانعقاد الإطلاق. أى: أَن العامّ المقترن بالمطلقِ بيانٌ للمقيَّد عند العرف؛ فَإِنَّ قوله: «لا تكرم كل فاسق» عامّ ودلاله العامّ وضعيَّه ويفهم العرف من العامّ العموم والاستيعاب، أى: «لا تكرم كل فاسق، حتّى لو كان الفاسق عَالِماً»، فَيُعتبر هذا الكلامُ بَيَاناً عند العرف لقيد العداله فِى قوله: «أَكْرِمِ الْعَالِمَ»، فلو أراد الْمُتِكَلِّم المقيَّد هنا لم يكن خالف ظهوره الْحَالِىّ؛ لأَنَّ ظاهر حاله أن يكون كلامه وافياً بتمام مرامه وفعلاً كلامه وافٍ بتمام مراده، فلا معنى لحمل كلامه عَلَىٰ الإِطْلَاق.

ولطالما حكّمنا العامّ عَلَىٰ المطلق (باعتبار أن دلاله العامّ تنجيزيّه وليست مُعَلّقَةً عَلَىٰ شىء، بخلاف المطلق، حَيْث أَنَّ دلاله المطلق مُعَلّقَه عَلَىٰ تَمَامِيَّه مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ) نستنتيج بالنهايه أن وُجُوب الإِكْرَام ثابت لغير العالم الفاسق، أى: نُخرج العالمَ الفاسق الَّذى هو مادّه الاجتماع عن المطلق (وهو قوله: «أَكْرِمِ الْعَالِمَ») وندخله فِى «لا تكرم كل فاسق». فَالْمُقَيَّدُ هو تمام مرامه ولا يلزم الخلف. إذن، إن وجود العامّ كافٍ فِى رفع الخلف وهدم مقدّمه الحِكْمَه. فالاحتمال الثَّانِى صحيح.

الوجه الثَّانِى: يستظهر خلاف هذا الوجه الأوّل، وهو أَنَّهُ لا يشترط فِى مقدّمه الحِكْمَه عدمُ وجود عامّ من هذا القبيل، بل حتّى مع وجوده يَتِمّ الإِطْلَاق وينعقد؛ لأَنَّ الْمُتِكَلِّم لو أراد المقيَّد (أى: خصوص العالم العادل من قوله: «أَكْرِمِ الْعَالِمَ») لم يكن قد مشى عَلَىٰ وفق الظُّهُور الْحَالِىّ بل خالفه؛ لأَنَّهُ وإن كان كلامه يَدُلّ عرفاً عَلَىٰ التَّقْيِيد، ولكن إن أمعنا النَّظَر فِى الظهور الْحَالِىّ لِلْمُتِكَلِّم (القائل بأَنَّهُ الْمُتِكَلِّم بصدد بيان تمام مرامه بكلامه) نرى أَنَّهُ لا يقتضى أَنَّ الْمُتِكَلِّم بصدد بيان تمام مرامه بكلامه كيف ما اتفق ليتم الظُّهُور الْحَالِىّ، بل إن الظُّهُور الْحَالِىّ (الَّذى هو أساس الإِطْلَاق) عباره عن أن يكون الْمُتِكَلِّم فِى مقام بيان تمام مرامه بكلامه بمعنى أن يكون الكلام وافياً بتمام المرام بالنحو الَّذى يتطابق مع واقع المرام لا كيف ما اتفق. فواقع المرام عباره عن تقييد العالم بالعداله، وأين بُيِّن هذا التَّقْيِيد فِى الكلام؟ كلامه لم يكن وافياً بهذا المرام بالنحو الَّذى يتطابق مع واقع هذا المرام.

وبعباره أخرى: ظاهر حال الْمُتِكَلِّم أَنَّهُ إن أراد العالم العادل، يكون كلامه بلسان الْقِيْدِيَّه أيضاً، بينما لم يكن كلامه بلسان الْقِيْدِيَّه بـل كـان كلامـه بلسـان الإِطْلاَـق. أجـل، إن الجمله الثَّانيه عامّ آخر ونحن حكّمنا العامّ عَلَى المطلق، وبـذلك فهم العرفُ بالكاد والقوّه أَنَّهُ لا يجب إكرام العالم الفاسق، ولكن عَلَى أى حال لم يكن لسان العامّ لسان التَّقْيِيد.

فيقول صاحب الوجه الثَّانِى: الظُّهُور الْحَالِيّ هو أن يكون كلام الْمُتِكَلِّم وافياً بتمام المرام بالنحو الَّذى يتطابق مع نفس المرام، فإذا كان نفس المرام عباره عن التَّقْيِيـد، يكون الكلام أيضاً بلسان التَّقْيِيد، لا بلسان آخر يجمع العرف بينه وبين لسان آخر ليصل إلى التَّقْيِيـد فِى نهايه المطاف؛ فَإِنَّ هـذا لَيْسَ مقتضـى الظُّهُور الْحَالِيّ، بل مقتضـى الظُّهُور الْحَالِيّ هو أَنَّهُ إذا كان مرامك التَّقْيِيد إذن يجب أن يكون فِى كلامـك التَّقْيِيـد أيضاً، والحال أن كلامك لَيْسَ بلسان التَّقْيِيـد، نعم فُهم منه التَّقْيِيـد بالنتيجه وكيف ما اتفق، لكن اللسان ما كان لسان التَّقْيِيد.

وبعبـاره ثـالثه: إن العرف يأخـذ التطـابقَ بين مقام الإثبات مع مقام الثُّبوت فِى الحسـبان والاعتبار، فإذا كانت الْقِيْدِيَّه موجوده فِى عَالَم الثُّبوتِ فيجب أَنْ تَكُونَ مـذكوره وموجوده فِى عالم الكلام. والعامّ الوضـعيّ (= قوله: لا تكرم كل فاسق) وإن دَلَّتْ بالنتيجه عَلَى أن الحكم المـذكور (= إكرام العالم) مختص بالعالم العادل، لَكِنَّهُ لَيْسَ بلسان قيـديه العـداله (أى: قيـديه عـدم الفسق)؛ لأَنَّ هـذا اللسان لَيْسَ لسانَ القيـد. فلو كان مراد الْمُتِكَلِّم عباره عن الْقِيْدِيَّه إذن يكون قـد خالف الظُّهُور الْحَالِيّ. إذن، فهذا النَّحْو من بيان المقيَّد لا يوجد ارتفاع الخلف، وبالتَّالى لا يصحّ الاحتمال الثَّانِى، بل ينعقد الإِطْلاَق فِى كلمه «العالم» فِى هذا المثال((١)).

١- (١) - ذكر الأستاذ حفظه اللّه بعـد مجلس بحثه أَنَّهُ يميـل إلى عـدم صـحَّه الاحتمال الثَّانِى (أى: لا يحتمل أكثر من المقـدار الَّذى يشترطه الاحتمال الأوّل) بعد وضوح بطلان الاحتمال الثَّالث.

هـذا تمام الكلام فِي هـذه الاحتمالات والتفاسير الثَّلاثه لهـذه المقدّمه الثَّانيه من مقدّمات الحِكْمَه، طبعاً بالصـياغه المشتركه بين الآخونـد والميرزا، وهى عبـاره عن عـدم نصب قرينه متصـله عَلَىٰ التَّقْيِيـد. فلم نصل بعـد إلى الصِّيَاغَه الَّتى ينفرد بها الميرزا وهى عدم نصب قرينه لا متصـله ولا منفصـله عَلَىٰ التَّقْيِيد. فكان الاحتمال الأوّل صحيحاً والاحتمال الثَّالث قَطْعاً غير صحيح، والاحتمال الثَّانِي كان فيه وجهان، بإمكانكم أن تختاروا أيهما شئتم.

مقـدّمات الحكمه/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشـرعى اللفظى/الدليل الشـرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: مقدّمات الحكمه/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

اتَّضَـحَ مِمَّا تقـدّم صـحَّهُ المقـدّمه الثَّانيه من مُقَدَّمَات الْحِكْمَهِ الَّتى كانت تشترط فِي انعقاد الإِطْلَاق عدمَ وجود قرينه متصـله عَلَىٰ التَّقْيِيد. وعليه فقد اتَّضَحَ لنا - إلى الآنَ - مقدمتان من مُقَدَّمَات الْحِكْمَهِ هما:

المقدّمه الأولى: كون الْمُتِكَلِّم فِي مقام بيان تمام مراده بكلامه، وقد سلمنا بهذه المقدّمه وَقُلْنَا: إِنَّ هذا هو ظاهر حال كل متكلم.

المقدّمه الثَّانيه: هى عدم نصب قرينه متصله عَلَىٰ التَّقْيِيد.

نكته: من خلال مـا ذكرنـاه تتضـح نكته أخرى لـدينا وهى أن هـذه المقـدّمه الثَّانيه - بالشـرح الَّذى قـدّمناه - تساهِمُ فِي تكوين الإطلاق وانعقاده وتتميم المقتضى للإطلاق؛ فإنَّ عَدم وجود قرينه متصله عَلَىٰ التَّقْيِيد فِي الكلام جزء من المقتضى للإطلاق؛ لأَنَّ المقـدّمه الثَّانيه بيـانٌ لعـدم المـانع، وليست بَيَاناً لوجود المقتضـى؛ فَإِنَّ المقتضـى للإطلاق إِنَّمَا هو بالمقـدّمه الأولى من مُقَـدِّمَات الْحِكْمَهِ الَّتى تقول: إن الْمُتِكَلِّم بصدد بيان تمام مراده بكلامه. أَمَّا المقتضـى فيعطى مفعوله إذا انعدم المانع الَّذى هو وجود قرينه متصـله فِي داخل الكلام عَلَىٰ التَّقْيِيد. فالواقع أنَّ المقدمه الثَّانيه تمثِّل عدمَ المانع، ولا تمثل المقتضى. فإذا بيّن الْمُتِكَلِّم التَّقْيِيد فِي الكلام (أى: نصب قرينه متصـله عَلَىٰ التَّقْيِيـد) فلا يؤثر المقتضـى أثرَه. فإذا لم يُبَيِّن معناه عـدم وجود مانعٍ من أن يؤثر المقتضـى أثره وتتم دلاله الكلام عَلَىٰ الإِطْلَاق فعلاً.

ص: ١٨٩

فقد اتَّضَح بطلان هذا التوهّم من خلال شرحنا لواقع المقدّمه الثَّانيه؛ فإِنَّهُ قد اتَّضَح مِمَّا قدمناه أن هناك لَازِماً وملزوماً :

١)- الملزوم هو ظهور حال الْمُتِكَلِّم فِي كونه بصدد بيان تمام مرامه بكلامه.

٢)- اللَّازِم هو أن ما ذكره الْمُتِكَلِّم (من كلام مَوْضُوع فِي اللُّغَه لـذات الطَّبِيعَه بلا أى قيـد، ولم ينصب قرينةً متصـله عَلَىٰ التَّقْيِيـد) يشـكّل تمـامَ مرامه. والإطلاق إِنَّمَا يثبت لكونه لَازِماً لـذاك الظُّهُور الْحَالِيّ. إذن، إن دلاله الكلام عَلَىٰ الإِطْلَاق دلالهُ عَلَىٰ لازم ذاك الظُّهُور الْحَالِيّ.

وعليه، إذا أراد شيئاً زائداً عَلَىٰ ذات الطَّبيعَه ولم يذكره فِى كلامه، لا يكون قد بيَّن تمام مراده فِى كلامه، والحال أن ظاهر حاله أَنَّهُ بصدد بيان تمام مراده بكلامه. فإنما يَدُلّ الكلام عَلَىٰ الإطلاق بوصفه لاَزِماً لذاک الظُّهُور الْحَالِیّ، ولا تَتُمّ الدِّلاَلَه عَلَىٰ اللاَّزِم إلاَّ إذا توفر مجموع أَمْرَيْنِ: أحدهما ثبوت الملزوم والآخر ثبوت الملازمه بين الملزوم واللازم. ولا تَتُمّ الدِّلاَلَه عَلَىٰ اللاَّزِم بصرف إثبات الملزوم مِنْ دُونِ إثبات الملازمه. وحينئذٍ نَقُول: لا تحدث الملازمه بين هذا الظُّهُور الْحَالِیّ وبين إراده الإطلاق بمجرّد أن يذكر الْمُتِكَلِّم فِى كلامه قرينهً عَلَىٰ التَّقْيِيد.

وَبِعِبَارَهٍ أُخْرَى: إذا كان مراده الواقعى فِى «أَكْرِمِ الْعَالِمَ العادل» (أى: فِى حال ذكر قرينه عَلَىٰ التَّقْيِيد) خصوص «العالم العادل» (وهو المقيَّد)، لا تنافى هذه الإرادهُ ظاهر حاله؛ فَإِنَّه بيّن تمام مرامه بكلامه حينما قال: «أَكْرِمِ الْعَالِمَ العادلَ». ومعنى ذلک أن ذاک الظُّهُور لا يقتضى الإِطْلاَقَ فِى هَذَا الْفَرْضِ (أى: لا يقتضى القول بأن المراد من العالم فِى هَذَا الْفَرْضِ مطلق العالم). ومعنى ذلک أن لا ملازمه بين الظُّهُور الْحَالِیّ وبين إراده الإِطْلاَق

ص: ۱۹۰

الإِطْلَاقَ فِى هَذَا الْفَرْضِ (أى: لا يقتضى القول بأن المراد من العالم فِى هَذَا الْفَرْضِ مطلق العالم). ومعنى ذلك أن لا ملازمه بين الظُّهُور الْحَالِيّ وبين إراده الإِطْلَاق، وبانتفاء الملازمه لا يمكن إثبات اللَّازِم (وهو الإِطْلَاق) بالملزوم وحده مِنْ دُونِ الملازمه. إذن، إن هذه المقدّمه تحقّق أصلَ الملازمه بين الملزوم واللَّازم.

والخلاصه أن هَاتَيْنِ المقدمتين بمجموعهما دخيلان فِى تكوين المقتضى للإطلاق وليس الأمر كما تَوَهَّمه المتوهِّم من أن المقدّمه الثَّانيه تعبر عن عدم المانع، بينما المقتضى بالمقدّمه الأولى نفسها، بل الصَّحِيح أن المقتضى لا يَتِمّ إلَّا بمجموع الأَمْرَيْنِ؛ لأَنَّ المقتضى للإطلاق لا يَتِمّ إلَّا إذا ثبت الملزوم وثبتت الملازمه، كما هو شأن سائر الملزومات ولوازمها، غايه الأمر قد تكون الملازمه عَقْلِيَّه فالعقل هو الَّذى يسعفنا ببيان الملازمه، وَقَدْ تَكُونُ عُرْفِيَّةً كما نحن فيه، فلا تَتِمّ هذه الملازمه الْعُرْفِيَّه – فِى المقام – إلَّا إذا لم يذكر الْمُتِكَلِّم فِى كلامه ما يكون قرينه عَلَىٰ التَّقْيِيد.

إلى هنا تناولنا الحديث عن ما به الاشتراك بين الصِّيَاغَه الآخونديه والصياغه المرزائيه فِى المقدّمه الثَّانيه، بعد ذلك يصل الدّور إلى ما به امتياز الصياغتين، حيث اشترطت مدرسه الميرزا النائينى (بالإضافه إلى ما قلناه من كون الْمُتِكَلِّم فِى مقام البيان وعدم نصب قرينه متصله عَلَىٰ التَّقْيِيد) عدم نصب قرينه منفصله عَلَىٰ التَّقْيِيد. ويُتَصَوَّر لهذا الشَّرْط صيغتان:

الصيغه الأولى لِلشَّرْطِ: هى صيغه الشَّرْط المتأخر، بأن يتوقَّف انعقاد الإِطْلَاق وتكوّن الظُّهُور لكلام الْمُتِكَلِّم (من حين صدور الكلام) عَلَىٰ أن لا يَنصبَ الْمُتِكَلِّم بعد ذلك قرينه عَلَىٰ التَّقْيِيد (ولو بعد حين، سنه أو سنين)، بحيث لو نَصَبَ قرينةً منفصلةً عَلَىٰ التَّقْيِيد فَسَوْفَ تكشف هذه القرينه (فِى أى وقت جاءت) أَنَّهُ لم ينعقد لكلامه إطلاق من أوَّل الأمر.

ص: ١٩١

والصیغه الثَّانیه لِلشَّرْطِ: هی صیغه الشَّرْطِ المقارن، بأن ینعقد إطلاق کلامه من حین صدوره ویستمر إلی حین مجیء القرینه عَلَى التَّقْیید. ومعنی ذلک أن یکون الإِطْلَاق فِی کُلّ یوم (یلی صدورَ الکلام من الْمُتِکَلِّم) مشروطاً بعدم توفر القرینه إلی الیوم التالی، بحیث إن جاءت القرینه عَلَى التَّقْیید بعد خمسه أیامٍ من صدور الکلام، لا تکون هذه القرینه کاشفهً (خلافاً للصیاغه الأولی) عن أَنَّهُ من الیوم الأوّل لم ینعقد الإِطْلَاق فِی کلامه، بل تقوم هذه القرینه بارتفاع الإِطْلَاق ابتداء من الیوم الخامس فصاعداً.

ولکن الواقع أن کلتا الصیاغتین باطلتان، وقد تقدّم الوجهُ (أو بعض الوجه) فِی بطلانهما عند دراسه المسأله الخلافیه الأولی، حیث کانت عبارهً عن أَنَّهُ هل أن القرینه المنفصله عَلَى التَّقْیید کالقرینه المتَّصله تمنع عن الإِطْلَاق أو لا؟ فقد ذکرنا هناک رأیَ المیرزا القائل بأنها کالقرینه المتَّصله تمنع عن الإطلاق، فِی مقابلِ الرَّأْی الآخر القائل بأنها لا ترفع ولا تزیل الإِطْلَاق فِی الکلام وإنَّما ترفع حجّیّه ذاک الإِطْلَاق وتکذّبه؛ فإن الإِطْلَاق یبقی موجوداً ولکن لا یبقی لوجوده مفعول ولا طائل، ولا یکشف هذا الإِطْلَاق عن المراد الْجِدِّیّ لِلْمُتِکَلِّم. وقد سجّلنا هناک إِشْکَالَات عَلَى رأی المیرزا بکلتا صیغتیه، ولا بأس أن نبیّن المطلب هنا بشکل کامل وذلک بالإشکال علی کلتا الصیاغتین:

أَمَّا الصیغه الأولی فیرد علیها إشکالان حلی ونقضی:

أَمَّا الإشکال الحلی عَلَى الصیغه الأولی: فهو أَنَّهُ مخالف للوجدان اللُّغَوِیّ وَالْعُرْفِیّ؛ إذ لا نری العرف یتعامل هکذا فِی باب المحاورات، فإن الوجدان الْعُرْفِیّ یقضی بأن الظُّهُور الْحَالِیّ الَّذی تحدثنا عنه (وهو أن ظاهر حال کل متکلم هو أَنَّهُ بصدد بیان تمام مراده بکلامه) یَدُلّ بالالتزام عَلَى الإطلاق منذ البدایه ومن حیث صدور الکلام، إذا لم ینصب الْمُتِکَلِّم فِی ذلک الکلام قرینه عَلَى التَّقْیید، ویتمسک العقلاء بهذا الإِطْلَاق ولا ینتظرون المجیءَ المحتملَ للقرینه المنفصله مستقبلاً.

وَبِعِبَارَهٍ أُخْرَی: لا بُدَّ أن المیرزا لا یشترط جزافاً عدم القرینه المنفصله بِنَحْوِ الشَّرْطِ المتأخر فِی انعقاد الإِطْلَاق من أوَّل الأوّل، بل یشترطه بنکتهٍ کعدم تکوّنِ الدِّلَالَه الالْتِزَامِیَّه عَلَیٰ الإِطْلَاق لکلام الْمُتِکَلِّم مِنْ دُونِ هذا الشَّرْط. أی: یُرجع هذا الشَّرْط الإِضَافِیّ الَّذی ذکره إلی مسأله أن ذاک الظُّهُور الْحَالِیّ یقتضی هذا الشَّرْط.

ولکی یحصحص الحق لا بُدَّ لنا أن نراجع هذا الظُّهُور الْحَالِیّ بوصفنا أفراداً من العرف لنری هل أَنَّهُ یقتضی هذا الشَّرْط؟ أی: هل أن ظهور حال الْمُتِکَلِّم أَنَّهُ بصدد بیان مراده فِی شخص کلامه أو فِی مجموع کلماته فِی حیاته؟!

فعلی الثَّانِی یجب علینا بعد سَمَاع قوله: «أَکْرِمِ الْعَالِمَ» أن نصبر حتّی نسمع کلماته الأخری الَّتی سوف یقولها فِی حیاته، لنری هل أنّها تحتوی عَلَیٰ قرینه لکی یکون مراده المقیَّد، أم أَنَّهُ لا یأتی بالقرینه لیکون مراده المطلق؟!

وعلی الأوّل ینعقد الإِطْلَاق للکلام ولا یجب علینا أن ننتظر لنری ماذا یصدر منه فِی المستقبل؟

وقد قلنا: لا شکّ بأن ظاهر حال الْمُتِکَلِّم هو الأوّل؛ لأَنَّ الوجدان یری أَنَّهُ ما إن یَتِمّ الکلام (الَّذی یصحّ السُّکوت علیه) حتّی ینعقد له ظهوره. أی: ظاهر حال الْمُتِکَلِّم الْعُرْفِیّ أَنَّهُ بصدد بیان تمام مرامه فِی شخص کلامه. فلطالما لا توجد قرینه متصله عَلَیٰ التَّقْیِید لا نشترط عدم القرینه المنفصله عَلَیٰ التَّقْیِید أیضاً، لانعقاد الإِطْلَاق.

أَمَّا الإشکال النقضی عَلَیٰ الصیغه الأولی: فقد أردفنا سابقاً أَنَّهُ یلزم من هذا الکلام (أی: اشتراط عدم القرینه المنفصله بِنَحْوِ الشَّرْطِ المتأخر فِی الإِطْلَاق) عدمُ التَّمسُّک بالإطلاق ما إذا احتملنا عدم مجیء القرینه المنفصله (عَلَیٰ التَّقْیِید) فِی المستقبل، أو احتملنا مجیئها ولکنها لم تصلنا؛ لأَنَّ الإِطْلَاق - بناءًا عَلَیٰ هذه الصیغه - فرعُ عدم مجیء القرینه المنفصله مستقبلاً، فیتم إحراز الإطلاق بعد أن أحرزنا عدم مجیء القرینه. أَمَّا ما لم نحرز عدم مجیء القرینه فِی المستقبَل أو عدم وصولها إلینا، لا نکون قد أحرزنا الشَّرْط وبالتَّالی لم نحرز المشروط.

والخلاصه أنَّ مع الشَّکّ فِی مجیء القرینه نشک فِی تکوّن الإِطْلَاق وحدوثه، ومعنی ذلک أن احتمال المقیِّد المنفصل کاحتمال المقیِّد المتصل یمنع عن التَّمسُّک بالإطلاق. وهـذا فِی الحقیقه نسف لنظریه الإطلاق وتعطیل له من أساسه. هذا هو اللَّازِم الباطل الَّذی یطویه هذا الکلام.

لا یقال: إِنَّنا نتمسک بأصاله عدم القرینه فِی موارد القرینه المنفصله.

لأَنَّنا نَقُول: إنْ قصدتم بأصاله عدم القرینه الأصلَ الْعُقَلَائِیّ، فمن الواضح أنهم إِنَّمَا یبنون عَلَیٰ عدم القرینه المنفصـله فیما إذا کان لدیهم فعلًا ظهور فعلی ناجز مستقر ویرون أن تلک القرینه المنفصله المحتَمله مکذِّبه لهذا الظُّهُور، فیتمسکون بحجیه هذا الظُّهُور لیسـقطوا ذاک الظُّهُور عن الْحُجِّیَّه. ولکن بنـاءًا عَلَیٰ کلام المیرزا لا یوجـد ظهور فعلیّ؛ لأَنَّ ظهور الکلام فِی الإِطْلَاق فرعُ عـدم القرینه المنفصله، ولا نحرز عدم القرینه المنفصله، وبالتَّالی لا نحرز وجود ظهور فعلیّ فِی الإِطْلَاق. فلا معنی لأصاله عدم القرینه.

وإن قصـدتم بأصاله عدم القرینه الاستصـحابَ فقد تقدّم سابقاً بأَنَّهُ أصل مثبت (أی: التَّمسُّک باستصـحاب عدم القرینه المنفصـله لإِثْبـاتِ أن لهـذا الکلام ظهور فِی الإِطْلَاق، لازم عقلی وعرفی، والاستصـحاب لا یثبت إلَّا اللوازم الشَّرعیَّه). هـذا تمام الکلام فِی الصیغه الأولی، یبقی الحدیث عن الصیغه الثَّانیه وهو ما نتناوله غداً إن شاء اللّه تعالی. إعداد وتقریر: الشَّیْخ محسن الطهرانی عفی عنه. ۱۴۷۶ کلمه.

مقـدّمات الحکمه/المطلق/دلاله الدلیل/الدلیل الشـرعی اللفظی/الدلیل الشـرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: مقدّمات الحکمه/المطلق/دلاله الدلیل/الدلیل الشرعی اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

وأَمَّا الصـیغه الثَّانیه: فمن الطَّبِیعِیّ أن لا یرد علیها الإشـکال النقضـی الْمُوَجَّه إلی الصـیغه الأولی؛ لأَنَّ بإمکاننا أن نتمسک بإطلاق الکلام قبل مجیء القرینه حتّی مع احتمال مجیئها فِی المستقبل ولا نتوقف عن العمل به إلی حین مجیء القرینه فِی المستقبل.

ص: ۱۹۴

فمثلًا لو قال فِی یوم السـبت: «أَکْرِمِ الْعَالِمَ» ولم یردف کلامه بقرینه متصـله، ینعقد لکلامه إطلاق فِی یوم السـبت. وحیث أن هذا الإطلاق مشروط بعـدم القرینه المنفصـله والمفروض أَنَّهُ لا توجـد قرینه منفصـله یوم السَّبت، فیسـتمرّ الإِطْلَاق إلی یوم الأحـد. واستمرار الإطلاق إلی یوم الأحد منوط بعدم قرینه منفصله إلی یوم الأحد. وهکذا یوم الاثنین وباقی الأیام.

بینمـا بنـاءًا عَلَیٰ الصـیغه الأولی کـان الإطلاق فِی یوم السـبت مَنُوطاً بعـدم القرینه یوم الأحـد، حیث کُنَّا نسـتکشف عـدم انعقاد الإطلاق منـذ یوم الأحـد بمجیء القرینه یوم الأحـد. وهـذا ینتج مقصودَ الْمُحقق النائینی؛ فإن مقصوده هو أَنَّهُ متی ما تأتی القرینه فِی المسـتقبل ینهـدم الإِطْلَاق من حین مجیئهـا، وبـذلک یمکن التخلّص من النقض الوارد عَلَیٰ الصـیغه الأولی مع التَّحَفُّظ عَلَیٰ أصل المبنی، إلَّا أن هذه الصیغه الثَّانیه کالصیغه الأولی لا تسلم من الإشکال والاعتراض، لا حلاًّ ولا نقضاً:

أَمَّا الإشكال الحلى عَلَىٰ الصيغه الثَّانيه: فَلأَنَّها وإن لم يرد عليها الوجدانُ الَّذى ادّعيناه فِى الصيغه الأولى (لأنَّ الصيغه الثَّانيه لا تنافى عملَ العقلاء بإطلاق الكلام قبل مجىء القرينه المنفصله مستقبلاً) إلاَّ أنَّها غير معقوله ثبوتاً؛ لأَنَّ أصل هذا الشرط الَّذى أضافه الميرزا (وهو اشتراط عدم القرينه المنفصله) لَم يشترطه الميرزا جزافا؛ وإنَّما اشترطه لعدم تكوّن الدِّلاَلَه عَلَىٰ الإِطْلاَق لكلام الْمُتِكَلِّم مِنْ دُونِ هذا الشَّرْط. فكأنه يرى أن الظُّهُور الْحَالِيّ (الَّذى هو أساس الإِطْلاَق) هو الَّذى يفرض علينا أن نشترط هذا الشَّرْط لكى يلزم الإِطْلاَق من ذاك الظُّهُور، وإلاَّ فمِنْ دُونِ هذا الشَّرْط لا يكون لازم ذاك الظُّهُور الإِطْلاَق. فإذا كان الأمر هكذا فلا بُدَّ لنا من مراجعه هذا الظُّهُور الْحَالِيّ لكى نعرف مقتضى هذا الظُّهُور! فهل يقتضى حقّاً مثل هذا الشَّرْط الَّذى اشترطه الميرزا أم لا؟

ص: ۱۹۵

ولدى مراجعتنا لهذا الظَّهُور الْحَالِيّ نجد أن فيه احتمالات ثلاثه:

الاحتمال الأوّل: أَنْ يَكُونَ هذا الظُّهُور عباره عن ظهور حال الْمُتِكَلِّم فِی أَنَّهُ بصدد بيان تمام مرامه بشخص كلامه.

الاحتمال الثَّانِی: أَنْ يَكُونَ هذا الظُّهُور عباره عن ظهور حال الْمُتِكَلِّم فِی أَنَّهُ بصدد بيان تمام مرامه بجموع كلامه الْفِعْلِيّ والاستقبالی.

الاحتمال الثَّالث: أَنْ يَكُونَ هذا الظُّهُور عباره عن ظهور حال الْمُتِكَلِّم فِی أَنَّهُ بصدد بيان تمام مرامه بجموع ما هو فعلًا من كلامه، أی: بمجموع ما صدر عنه لحد الآنَ من الكلمات. أو قل: ظهور حال الْمُتِكَلِّم فِی أَنَّهُ بصدد بيان تمام مرامه فِی كُلّ آنٍ، بمجموع ما يصدر منه إلی ذلک الآنَ. فلو قال يوم الجمعه: «أَكْرِم الْعَالِمَ» ولم يصدر منه تقييد فی يوم السبت، سوف يكون كلامه الْفِعْلِيّ فِی يوم الجمعه ويوم السبت واحداً، فمقتضی ظهوره الْحَالِيّ أَنَّهُ أراد الإطلاق فِی هذين اليومين. وحينئِذٍ لو صدر منه القيدُ فِی يوم الأحد أصبح مجموع الكلامين هو الْفِعْلِيّ من كلامه، أحدهما الكلام الَّذی قاله يوم الجمعه وهو كان مطلقاً، والآخر كلامه فِی يوم الأحد وهو الكلام الدَّالّ عَلَیٰ التقييد. فَيَكُونُ مقتضی ظهور حاله أَنَّهُ أراد التَّقْيِيد يوم الأحد حين صدوره. فيرتفع هذا الظُّهُور الْحَالِيّ حين صدور القرينه يومَ الأحد. فلا يكون ظاهر حاله فِی يوم الأحد فما بعد أَنَّهُ أراد الإِطْلَاق. لكن قبل يوم الأحد يكون ظاهر حاله أَنَّهُ يريد الإِطْلَاق.

يتمخض عن الاحتمال الأوّل أن الْمُتِكَلِّم ما إن أكمل كلامه وسكت ولم ينصب قرينه متصله عَلَیٰ التَّقْيِيد حتّی يفی كلامه بتمام مرامه، فَيَدُلُّ الظُّهُور الْحَالِيّ بِالدِّلَالَهِ الالْتِزَامِيَّه عَلَیٰ الإِطْلَاق، سواء وُجدت القرينهُ المنفصله أم فُقِدت؛ فَإِنَّه لو أراد المقيَّدَ لزم الخلف؛ لأَنَّ ظهور حاله كان عباره عن أن يكون شخصُ كلامه وافياً بتمام مراده. بينما هو يريد المقيَّد هنا، فشخص الكلام لم يف بتمام المراد، بل وفی بجزء من الكلام والجزء الآخر وفتْ به القرينهُ المنفصله، وهذا خلاف ذاک الظُّهُور الْحَالِيّ.

إذن بناءًا عَلَىٰ الاحتمال الأوّل (الَّذی هو الصَّحيح عندنا وجداناً كما سبق) فِی تفسير هذا الظُّهُور الْحَالِیّ، لا يشترط فِی الإِطْلَاق عدمُ القرينه المنفصله عَلَىٰ التَّقْيِيد أصلاً، لا بنحو القرينه المتأخره ولا بِنَحْوِ الشَّرْطِ المقارن.

ويُنتج عن الاحتمال الثَّانِی أن يَدُلّ هذا الظُّهُور الْحَالِیّ بِالدِّلَالَهِ الالْتِزَامِيَّه عَلَىٰ الإطلاق فيما إذا لم ينصب الْمُتِكَلِّم قرينةً عَلَىٰ التَّقْيِيد أصلاً، لا متصله ولا منفصله، بحيث ما لم نتأكد من انْتِفَاء القرينتين ولم نحرز انتفاءهما لا نستطيع التَّمسُّک بالإطلاق؛ لأَنَّ الإِطْلَاق فرض لزوم الخلف من إراده المقيَّد؛ وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ مع وجود القرينه المتَّصله عَلَىٰ التَّقْيِيد لا يلزم الخلفُ من إراده المقيَّد؛ لأَنَّ مجموع كلامه (الْفِعْلِیّ والاستقبالی) قد وفی بتمام مراده. فَيَكُونُ الإِطْلَاق - بناءًا عَلَىٰ هذا الاحتمال - مشروطاً بعدم القرينه المنفصله بِنَحْوِ الشَّرْطِ المتأخر. أی: إطلاق الكلام اليومَ مشروط بعدم مجیء قرينه ولو بعد سنه؛ إذ لو أتت قرينه بعد سنه تكون مجموع كلامه (مع القرينه المنفصله بعد سنه) وافياً بتمام مرامه، وهذا يرجع إلى الصيغه الأولى الَّتی تقدمت بالأَمْسِ وناقشناها.

ويتمخض عن الاحتمال الثَّالث أن هذا الظُّهُور الْحَالِیّ إِنَّمَا يَدُلّ بِالدِّلَالَهِ الالْتِزَامِيَّه عَلَىٰ الإِطْلَاق ما لم ينصب قرينه عَلَىٰ التَّقْيِيد، وترتفع تلك الدِّلَالَه الالْتِزَامِيَّه بمجرد صدور القرينه عَلَىٰ التَّقْيِيد. هذا هو الَّذی تقتضيه الصيغه الثَّانيه (أی: بِنَحْوِ الشَّرْطِ المقارن).

وحينئِذٍ بعد أن أفادنا الاحتمال الأوّل ولم يفد الميرزا أبداً، وبعد أن أرجعنا الاحتمال الثَّانِی إلى الصيغه الأولى (الشَّرْط المتأخر)، وارتفعت هذه الصيغه الثَّانيه بالشكل الثَّالث، نريد أن نقول إن الاحتمال الثَّالث غير معقول ثبوتاً؛ لأَنَّ معناه أن الظهور الْحَالِیّ (فِی كلام الْمُتِكَلِّم) يقتضی أَنَّهُ أراد الإِطْلَاق فِی يوم الجمعه ويوم السبت وأراد التَّقْيِيد فِی يوم السبت, وهذا واضح البطلان؛ لأَنَّ هناک كَلَاماً واحد هو «أَكْرِمِ الْعَالِمَ» وله معنى واحد، بينما يلزم منه أن يكون للكلام الواحد مفادان ومرادان من كلام واحد، وهذان المرادان (الإِطْلَاق والتقييد) متهافتان، ولا يمكن أن يكون هناک مرادان ومقصودان متهافتان من كلام واحد. إذن، هذه الصيغه غير معقوله؛

ص: ١٩٧

هذا هو الجواب والاعتراض الحلی عَلَیٰ هذه الصیغه.

الإشکال النقضی: هو عَلَیٰ فرض التَّسْلِیم بتعقّل هذه الصیغه (أی: تنزلنا عن الإشکال الحلی) نتساءل عن المقصود من قولکم: «الإِطْلَاق مشروط بعدم مجیء القرینه المنفصله بِنَحْوِ الشَّرْطِ المقارن»، فهل المقصود أن الإِطْلَاق مشروط بعدم صدور القرینه المنفصله عَلَیٰ التَّقْیِید؟ أم هو مشروط بعدم وصول القرینه المنفصله عَلَیٰ التَّقْیِید؟

فعلی الأوّل یلزم عدمُ صحَّه التَّمسُّک بالإطلاق عند احتمال صدور القرینه المنفصله عَلَیٰ التَّقْیِید من الْمُتِکَلِّم؛ إذ مع عدم إحراز الشَّرْط (وهو عدم صدور القرینه المنفصله) لا یمکننا إحراز المشروط (وهو الإِطْلَاق)، بینما من الواضح لدی کل أحد أَنَّهُ یصحّ التَّمسُّک بالإطلاق فِی موارد احتمال صدور ووجود قرینه منفصله (عَلَیٰ التَّقْیِید) لم تصل إلینا.

وعلی الثَّانِی یلزم باطل واضح آخر؛ لأَنَّ وصول کلام آخر لا دخل له بظهور الکلام الأوّل (المطلق) فِی تشخیص ظهور هذا الکلام وتشخیص مرام الْمُتِکَلِّم منه (وهو التَّقْیِید)؛ إذ قد یصل التَّقْیِید إلی شخص ولا یصل إلی الآخر، ولکن ینعقد للکلام الأوّل (المطلق) ظهوره الثَّابِت عند کلیهما، فلا یختلف معنی «أَکْرِم الْعَالِمَ» من سامع إلی آخر. فلا یکون وصول التَّقْیِید إلی شخص دخیلاً فِی تشخیص ظهور الکلام الأوّل (= المراد الْجِدِّیّ من الإطلاق).

نعم «وصول کلام آخر وعدم وصوله» له دخل فِی مُنَجِّزِیَّه الکلام الأوّل ومعذریته، أی: حینما یصل التَّقْیِید إلی الشخص الأوّل تسقط حجیه الکلام الأوّل لدیه، أَمَّا الشخص الآخر الَّذی لم یصله التَّقْیِید یبقی الکلام المطلق حجّهً علیه. إذن، الصیغه الثَّانیه باطله أیضاً.

وعلیه، فقد اتَّضَحَ أن الإِطْلَاق غیر مشروط بعدم القرینه المنفصله عَلَیٰ التَّقْیِید لا بنحو الشَّرْط المتأخر ولا بِنَحْوِ الشَّرْطِ المقارن، فما اختارته مدرسه النائینی غیر تامّ؛ فَالصَّحِیحُ فِی المقدّمه الثَّانیه من مُقَدِّمَات الْحِکْمَهِ ما قاله الخُراسانیّ، وهو أَنَّهُ المقدّمه الثَّانیه عباره عن عدم نصب قرینه متصله عَلَیٰ التَّقْیِید.

هذا تمام الكلام فِی المقدّمه الثَّانیه من مُقَدِّمَات الْحِکْمَهِ الثَّلاث الَّتی ذکرها الْخُراسانیّ.

المقدّمه الثَّالثه: هی عدم وجود قدر متیقن فِی مقام التخاطب.

وقد اتَّضَحَ لنا مفصَّلًا أَنَّهُ لا أساس لهذه المقدّمه، وأن وجود القدر المتقین فِی مقام التخاطب لا یضرّ بانعقاد الإطلاق وتمامیه مُقَدِّمَات الْحِکْمَهِ، فنحن لا نقبل هذه المقدّمه الثَّالثه.

هذا تمام الکلام فِی مُقَدِّمَات الْحِکْمَهِ وقد اتَّضَحَ أن الصَّحیح فِی مقدّمه الحِکْمَه أَمْرَانِ:

المقدّمه الأولی: کون الْمُتِکَلِّم فِی مقام بیان تمام مرامه بشخص کلامه.

المقدّمه الثانیه: عدم نصب قرینه متصله عَلَیٰ التَّقْیید.

بقیت فِی ختام البحث فِی هذه الجهه الثَّانیه (المعقوده لبحث مُقَدِّمَات الْحِکْمَهِ) عدّهُ أمور ینبغی التَّعَرُّض لها ضمن خطوات نسمیها بتنبیهات مُقَدِّمَات الْحِکْمَهِ.

تنبیهات مُقَدِّمَات الْحِکْمَهِ/المطلق/دلاله الدلیل/الدلیل الشرعی اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: تنبیهات مُقَدِّمَات الْحِکْمَهِ/المطلق/دلاله الدلیل/الدلیل الشرعی اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

تنبیهات مقدّمات الحکمه

بعد أن انتهینا قبل العطله من الحدیث حول الإِطْلَاق ومقدّمات الحِکْمَه بقیت فِی المقام عدّه تنبیهات بها تکتمل نَظَرِیَّه الإِطْلَاق:

التَّنبیه الأوّل

هو أَنَّهُ فِی ضوء ما ذکرناه فِی صیاغه الإِطْلَاق ومقدّمات الحِکْمَه وتفسیر الإِطْلَاق تتضح عدّه أمور کثیراً مّا تتردد عَلَیٰ الألسن وکُنَّا نحیل تحقیقها عَلَیٰ بحث دلاله المطلق، فقد آن الأوان لذکرها وَفقاً للتفسیر الَّذی قدّمناه للإطلاق ومقدّمات الحِکْمَه:

الأمر الأوّل: هو أن الإِطْلَاق مدلول تصدیقی للکلام ولیس مدلولاً تصوُّراً، ووجه ذلک واضح فِی ضوء ما تَقَدَّمَ؛ فَإِنَّ ملاک الإطلاق وأساس دلاله الکلام علیه کما عرفت هو الظُّهُور الْحَالِیّ السِّیَاقِیّ لِلْمُتِکَلِّم فِی کونه بصدد بیان تمام ما هو دخیل فِی مراده الْجِدِّیّ (وهو الجعل والحکم) وهذا لا ینتج أکثر من إثبات ما هو المدلول التَّصْدِیقِیّ (أی: الحکم وحدوده)؛ فقرینه الحکمه الداله عَلَیٰ الإِطْلَاق ناظره إلی المدلول التَّصْدِیقِیّ للکلام ابتداءً ولا تدخل فِی تکوین المدلول التصوری للکلام، خِلَافاً لما إذا قیل بأن الدِّلَالَه عَلَیٰ الإِطْلَاق وَضْعِیَّه، باعتباره قَیْداً مَأْخُوذاً فِی المعنی الَّذِی وضع له اللَّفْظ؛ فَإِنَّ الدِّلَالَه الإِطْلَاقِیَّه تدخل حِینَئِذٍ فِی تکوین المدلول التَّصَوُّرِیّ.

ص: ١٩٩

الأمر الثَّانِی: (وَالَّذِی أیضاً تکررت الإشارهُ إلیه فِی البحوث السَّابِقَه) هو أن الإِطْلَاقَ لا یُثبت الحکمَ عَلَی الأفراد، وإنَّما یُثبته عَلَی ذات الطَّبِیعَه خِلَافاً للعموم، وقد اتضح وجه هذا الفرق فِی ضوء ما تقدّم قبل العطله؛ فَإِنَّ الإِطْلَاق عباره عن عدم دخل القید فِی مَوْضُوع الحکم زَائِداً عَلَی الطَّبِیعَه، وهذا غایه ما یقتضیه إثبات الطَّبِیعَه المطلقه، والطبیعه المطلقه لیست غیر لحاظ الماهیه وعدم لحاظ القید، وَبِالتَّالِی لا نظر لها إلی الأفراد، وَإِنَّمَا المستفاد فِی هذه المرحله هو ثبوت الحکم للطبیعی، وَأَمَّا ثبوت الحکم للأفراد وسرایته إلی کُلّ فرد فردٍ فلیس مدلولاً لِلدَّلِیلِ المطلق نفسه، وَإِنَّمَا هو بحکم العقل القائل بانحلال الحکم فِی مرحله التطبیق والفعلیه بعدد الأفراد، وهذا بخلاف باب العموم حیث أن الدَّلِیل الْعَامّ ناظر إلی الأفراد مباشره؛ فالأفراد متصوَّره ومدلوله له ولو إجمالاً.

فلو قال: {أحل اللّه البیع}، الإِطْلَاق یقول: قید البلوغ لَیْسَ دخیلًا فِی الحکم بحلیه البیع وصحته ونفوذه، أو قید الإسلام لَیْسَ دخیلًا، أو أی قید آخر یُشک فیه. وهذا معناه أن مَوْضُوع الحکم ذات طبیعه البیع. فالإطلاق لا یثبت أکثر من هذا المقدار وهو أن الحکم منصب عَلَی ذات الطَّبِیعَه، أَمَّا سرایه الحکم من الطَّبِیعَه إلی الأفراد لیست بموجب الإطلاق ومقدّمات الحِکْمَه، بل هو بموجب عامل آخر. الإطلاق بنفسه لا یقتضی ثبوت الحکم عَلَی الأفراد. بل یقتضی ثبوت الحکم عَلَی الطَّبِیعَه. فتدل {أحل اللّه البیع} بإطلاقها عَلَی أن الحلیه والنفوذ ثابت لذات البیع وطبیعته، أَمَّا سرایه هذا الحکم إلی هذا البیع وذاک البیع فهذا لا یثبت بهذا الدَّلِیل المطلق، وإنَّما بحکم عقلی، کما ذکرناه فِی مورده ومحله. فالعقل یقول: إذا انصب الحکم فِی مرحله الجعل عَلَی ذات الطَّبِیعَه إذن یَنْحَلُّ هذا الحکم فِی مرحله المجعول إلی مجعولات عدیده بعدد الأفراد. فهذا انحلال فِی مرحله الفعلیّه والتطبیق والمجعول.

ص: ٢٠٠

الأمر الثَّالث: هو أن الإِطْلاَق عباره عن رفض القيود لا جمعها، وقد تبين وجه هذا أَيْضاً من خلال ما تَقَدَّمَ؛ فَإِنَّ الإِطْلاَق هو استشكاف عدم دخل القيد فِي المرام ثبوتاً من عدم ذكره فِي مَوْضُوعَ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ إِثْبَاتاً، فهو انتقال من عدم القيد إِثْبَاتاً إلى عدم دخله ثُبُوتاً، لا إلى دخل القيود جميعا فِي الْحُكْمِ؛ فَإِنَّ هذا أمر زائد لا تقتضيه مُقَدَّمَات الْحِكْمَهِ بوجهٍ كما لا يخفى.

وبعباره أخرى: إن ثبوت الحكم لواجد القيد ولفاقده لَيْسَ بلحاظ أن هذا واجد للقيد وذاك فاقد له، بل ثبوته لهما إِنَّمَا هو بلحاظ الحقيقه المشتركه المحفوظه فيهما معاً، فلا الوجدان قيد دخيل فِي ثبوت الحكم ولا الفقدان له؛ لأَنَّ مُقْتَضَى التطابق بين مدلول الكلام وتمام المرام هو أن تمام المرام لا يزيد عَلَىٰ مدلول الكلام، ووجود القيد لَيْسَ داخلاً فِي مدلول الكلام، وَحِينَئِذٍ يخرج عن المرام.

إذن، فالإطلاق هو إخراج القيد ورفضه عن المرام تبعاً لخروجه ورفضه عن مدلول الكلام.

الأمر الرَّابع: هو أن الإِطْلاَق والتقييد الإثباتيين متقابلان تقابل العدم والملكه، بخلاف الإِطْلاَق والتقييد الثبوتيين فِي عالم الجعل فهما متقابلان تقابل النقيضين (أي: تقابل السَّلْب والإيجاب). وقد اتضح وجه هذا مِمَّا تَقَدَّمَ أَيْضاً؛ فَإِنَّ عدم نصب القرينه عَلَىٰ القيد إِنَّمَا ينتج الإِطْلاَق ويكشف عنه فِي مورد يكون الْمُتَكَلِّم فيه قادراً عَلَىٰ ذكر القيد ولا يكون ممنوعاً عنه لتقيهٍ أو عجزٍ أو ضيق وقت أو غير ذلك من الأسباب، وَإِلاَّ فلا تنشأ الدِّلاَلَه الاِلْتِزَامِيَّه للظهور الْحَالِيّ وعدم ذكر القيد عَلَىٰ إراده الإِطْلاَق كما هو واضح.

وبعباره أخرى: إن الإِطْلاَق الحَكَمِيّ المنصبّ عَلَىٰ الطَّبيعَه رهين لمُقَدَّمَات الْحِكْمَهِ الَّتِي من جملتها عدم نصب قرينه عَلَىٰ القيد، وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ ترك نصب القرينه عَلَىٰ القيد:

تَارَةً: يكون لعدم قدره الْمُتَكَلِّم لساناً عن نصبها وذكرها لأمثال الموانع الَّتِی أشير إليها آنفاً.

وأخرى: يكون عدم ذكر القيد رغم تمام الاقتدار عَلَیٰ ذكره إثباتاً.

وعلى الثَّانِی يلزم من إراده الْمُقَيَّد الخلف لذاك الظُّهُور الْحَالِیّ السِّيَاقِیّ لِلْمُتَكَلِّم؛ لأَنَّهُ فِی مقام بيان تمام مراده بشخص كلامه، فلو كان مراده الْمُقَيَّد وهو قادر عَلَیٰ ذكر القيد ومع هذا لم يذكره فهو مخالف للظهور الْحَالِیّ المذكور، وببرهان استحاله الخلف يثبت الإِطْلَاق، وَبِالتَّالِی هو يريد الإطلاق.

وَأَمَّا إن فرض الشق الأَوَّل وهو أن الْمُتَكَلِّم غير قادر عَلَیٰ ذكر القيد إِثْبَاتاً تَكْوِيناً، فَحِينَئِذٍ لا يكون إراده الْمُقَيَّد خُلفاً؛ إذ قد يكون تمام مراده الْمُقَيَّد وهو فِی مقام بيان تمام المرام، لَكِنَّهُ حيل ما بينه وبين ذكر القيد لعارض العجز فِی اللسان أو ما شابه ذلك، فَحِينَئِذٍ لا يلزم الخلف من إراده الْمُقَيَّد ومعه لا يتعين كون المطلق هو المرام، وَبِالتَّالِی لا ينعقد الإِطْلَاق ولا يكون الكلام حِينَئِذٍ مُطْلَقاً كما أَنَّهُ لَيْسَ مُقَيَّداً أيضاً لعدم ذكر القيد ففی موارد عدم إمكان ذكر القيد ينتفی كُلّ من الإِطْلَاق وَالتَّقْيِيد الإثباتيين؛ لأَنَّ الإِطْلَاق الإِثْبَاتِیّ هو عدم ذكر التقييد إِثْبَاتاً عند إمكانه.

وهذا بخلاف الإِطْلَاق الثبوتی الَّذِی معناه عدم لحاظ القيد؛ فَإِنَّهُ يقابل التقييد الثبوتی الَّذِی معناه لحاظ القيد تقابل السلب والإيجاب؛ ففی موارد عدم إمكان لحاظ القيد (نظير ما يذكر فِی بحث التَّعَبُّدِیّ وَالتَّوَصُّلِیّ من عدم إمكان لحاظ القيود الَّتِی هی من التقسيمات الثَّانَوِيَّه للحكم كقيد قصد امتثال الأمر فِی مُتَعَلَّق الأمر فِی مقام الجعل) حيث أن التقييد الثبوتی غير ممكن، فيتعيّن الإِطْلَاق الثبوتی؛ لاستحاله ارتفاع النقيضين.

ونلخص النقاط المذكوره فِی التَّنْبِيه الأَوَّل فِی أربعه أمور كالتالی:

۱)_ الإِطْلَاق مدلول تصديقى وليس تصوُّريّاً.

۲)- الإِطْلَاق عباره عن كون الحكم مُنْصَبّاً عَلَىٰ الطَّبِيعَه وليس عَلَىٰ الأفراد.

۳)- الإِطْلَاق هو رفض القيود وليس جمعاً للقيود.

۴)- الإِطْلاَق وَالتَّقْيِيد الإثباتيان متقابلان تقابل العدم والملكه بخلاف الإِطْلاَق وَالتَّقْيِيد الثبوتيين فإِنَّ تقابلهما تقابل السلب والإيجاب (أو قل التناقض).

تنبيهات مُقَدَّمَات الْحِكْمَهِ/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: تنبيهات مُقَدَّمَات الْحِكْمَهِ/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

التَّنبيه الثَّانِى

هو أَنَّهُ قد اتضح فِى ضوء ما ذكرناه فِى الأمر الأَوَّل من الأمور الَّتِى ذكرناها فِى التَّنْبِيه الأَوَّل أن الإِطْلَاق لَيْسَ مدلولاً تصوُّريّاً للكلام بل هو مدلول تصديقى للكلام، والآنَ نريد أن نرتب شيئاً عَلَىٰ هذا المطلب وهو أَنَّهُ لطالما الإِطْلَاق مدلول تصديقى للكلام إذن يترتَّب عليه أن الإِطْلَاق لا يجرى فِى الجمل الناقصه؛ إذ لَيْسَ لها مدلول تصديقى (مثل المضاف والمضاف إليه) بل مدلولها تصورى بحت، وقد قلنا إن مُقَدَّمَات الْحِكْمَهِ لا تشخّص ما هو المدلول التَّصَوُّرِىّ للكلام، فإن هذا يؤخذ من نظام اللغه والعلاقه اللغويه الثَّابِتَه بين الألفاظ ومعانيها.

أَمَّا الجمل التَّامَّه فهى مشتمله عَلَىٰ معانٍ اسميه ومعان حرفيه؛ فَإِنَّ مثل جمله أَكْرِمِ الْعَالِمَ تشتمل عَلَىٰ معنى حَرْفِىّ وهو عباره عن النِّسْبَه التامه الإِرْسَالِيَّه الَّتِى تَدُلُّ عليها هيئه أكرم، وتشتمل عَلَىٰ معنيين اسميين وهما الإكرام الَّذِى هو المتعلَّق والَّذِى تَدُلُّ عليه ماده أكرم الَّتِى هى اسم جنس، والآخر العالم الَّذِى هو الْمَوْضُوع والَّذِى يَدُلّ عليه لفظ العالم الَّذِى هو أَيْضاً اسم جنس.

وهذان المعنيان الاسميان هما فِى الواقع أحد طرفى النِّسْبَه التامه الإِرْسَالِيَّه، وهو المرسل إليه، وَأَمَّا الطَّرف الآخر فهو المرسَل (أى: المخاطب) وهو أَيْضاً معنى اسمى، لكن لا يَدُلّ عليه اسم جنس، بل يَدُلّ عليه الضمير المستتر فِى أكرم.

ص: ۲۰۳

إذن، فالمعانى الاسميه الَّتِى تشتمل عليها الجمله التامه هى فِى الواقع أطراف المعنى الْحَرْفِىّ الَّذِى تشتمل عليه الجمله، ولا إشكال فِى جريان الإِطْلَاق فِى المعانى الاسميه وأطراف النِّسْبَه التامه إذا كانت مداليل لأسماء الأجناس؛ ذلك طبقا لما تَقَدَّمَ من بحوث فِى نَظَرِيَّه الإِطْلاَق، ففى المثال المذكور يجرى الإِطْلاَق فِى كُلّ من الإكرام والعالم، غايه الأمر أن الإِطْلَاق فِى الإكرام بدلىّ، وفى العالم شمولى كما سيأتى قريباً التعرض له إن شاء الله تعالى.

وَأَمَّا المعنى الْحَرْفِيّ نفسه (كالنسبه التامه الإِرْسَالِيَّه فِي المثال المتقدم الَّتِي هى مفاد هيئه إكرام وَالَّتِي وقع المدلول التَّصْدِيقِيّ والمراد الجدّيّ لِلْمُتَكَلِّم بإزائها) فهل يجرى فيه الإِطْلَاق أم لا؟ هل الإِطْلَاق يجرى فِي المعانى الحرفيّه والنسب؟ فيه بحث وكلام وخلاف بينهم، حيث يُدعى أن المعنى الْحَرْفِيّ لا يمكن أن يجرى الإطلاق فيه، وقد تعرضنا لذلك وأجبنا عنه فِي بحث معانى الحروف والهيئات وكذلك فِي بحث مفهوم الشَّرْط.

التَّنبيه الثَّالِث

إن تقسيم الإِطْلَاق إلى شمولى وبدلى لَيْسَ بلحاظ نفس ما تنتجه مقدماتُ الحكمه، بل لهما مقياس آخر.

وتوضيحه: أن الإِطْلَاق قد يكون شموليا كما فِي {البيع} من قوله تعالى: {وأحل الله البيع}، كما قد يكون بَدَلِيّاً كما فِي الرقبه من قوله: اعتق رقبه، بل قد يكون الإِطْلَاق فِي حكم واحد شموليا بلحاظ موضوعه وَبَدَلِيّاً بلحاظ متعلقه، كما فِي قوله: أَكْرِم الْعَالِمَ، حيث أَنَّهُ بلحاظ أفراد العالم يكون الحكم شموليا، ولكن بلحاظ أفراد الإكرام يكون الحكم بَدَلِيّاً، كما أَنَّهُ قد يكون الإِطْلَاق بلحاظ الْمُتَعَلَّق أَيْضاً شموليا كما فِي الكذب من قوله: لا تكذب.

ومن هنا يأتى السؤال عن منشأ الشُّمُولِيَّه والْبَدَلِيَّه مع كون الدَّال عَلَىٰ الإِطْلَاق فِي جميع هذه الموارد شَيْئاً واحداً وهو عباره عن مقدمات الكمه، فكيف اختلفت النَّتِيجَه مع وحده الْمُقَدِّمَه؟

وقد تعرضنا لهذا البحث مُفَصَّلاً فِی بحث دلاله الأمر عَلَی المره أو التَّکْرَار، وأیضا فِی بحث دلاله النهی، وقلنا: إن الإِطْلَاق الَّذِی تنتجه مُقَدِّمَات الْحِکْمَهِ لَیْسَ سوی شیء واحد وهو ثبوت الحکم عَلَی ذات الطَّبِیعَه بلا قید، إلا أن هذه الطَّبِیعَه إذا وقعت موضوعاً للحکم فالأمر یختلف عَمَّا إذا وقعت متعلقاً للحکم، ووقوعها مَوْضُوعاً للحکم مِنْ دُونِ تنوین الوحده یختلف عن وقوعها موضوعاً للحکم مع تنوین الوحده، کما أن وقوعها متعلقاً للأمر یختلف عن وقوعها متعلقاً للنهی، فعلیک بمراجعه البحثین لمعرفه النکات والتفاصیل.

التَّنبیه الرَّابع

وهو أن الإطلاق أحیاناً لا یَتُمّ ولا ینعقد فِی بعض الموارد بسبب الانصراف((۱)) الَّذِی هو عباره عن حاله معینه قد تؤدی إلی عدم تَمَامِیَّه مقدمات الحکمه وعدم انعقاد الإِطْلَاق، ویُقصد بـالانصراف أن یتبادر إلی الذِّهْن عند سَمَاع اللَّفظ حصّه خاصّه من حصص الطَّبِیعَه، أو فرد خاصّ من أفراد الطَّبِیعَه الَّتی وُضع اللَّفظُ لها؛ وذلک بسبب أنس ذهنی بتلک الحِصَّه أو بذاک الفرد، وهو عَلَی أقسام ثلاثه باعتبار أن سبب الأنس الذهنی المذکور أحد أمور ثلاثه والأقسام هی:

القسم الأَوَّل: هو الانصراف النّاشِئ من کثره وجود تلک الحصه الخاصه (أو الفرد الخاص) المأنوسه إلی الذِّهْن من بین سائر حصص الطَّبِیعَه وغلبه وجودها فِی الخارج وندره وجود سائر الحصص، فقد توجب هذه الغلبه فِی الوجود والکثره الخارجیه أنس الذِّهْن بتلک الحصه الغالبه الکثیره، ویکون هذا الأنس هو السَّبَب فِی انصراف اللَّفْظ عند سماعه إلی تلک الحصه وتبادرها بالخصوص إلی الذِّهْن.

۱- (۱) - بحث الانصراف بحث مُهِمّ؛ لأَنَّهُ فِی الفقه کَثِیراً ما تُناقَش الإطلاقاتُ بالانصراف.

ومثاله أن نفرض شخصاً يعيش فِي بلد يكثر فِيه الإنسان الأسود، فقد توجب هذه الكثره أنس ذهنه بخصوص الإنسان الأسود، ويكون هذا الأنس هو السَّبَب فِي انصراف لفظ إنسان عند سماعه مِنْ قِبَلِ هذا الشخص إلى خصوص الإنسان الأسود وتبادره إلى ذهنه.

وكذلك العكس فيما إذا فرضنا شخصاً يعيش فِي بلد يكثر فيه الإنسان الأبيض، فقد توجب هذه الكثره الأنس بخصوص الأبيض وَبِالتَّالِي انصراف اللَّفْظ إليه وتبادر الأبيض إلى ذهن هذا الشخص عند سَمَاع لفظ الإنسان.

وهذا القسم من الانصراف لا علاقه له بِاللَّفْظِ والدليل أصلًا، بل هو انصراف بدوى لا أثر له فِي فهم المعنى من الدَّلِيل ولا يوجب هدم الإِطْلَاق والمنع عن انعقاده وإعاقه مُقَدَّمَات الْحِكْمَهِ؛ لأَنَّ فهم ذلك المعنى الخاص وتبادر تلك الحصه الخاصه إلى الذِّهْن لَيْسَ مسبَّباً عن اللَّفْظ ومستنداً إليه وليس ظهوراً للكلام بما هو كلام، بل هو فهم مسبّب عن الغلبه والكثره الخارجيه مِنْ دُونِ أَنْ يَكُونَ للكلام دخل فيه.

إذن، فيبقى اللَّفْظ دالاً عَلَىٰ معناه الَّذِى وضع له وهو الطبيعى ويكون مُقْتَضَىٰ الظُّهُور الْحَالِيّ السِّيَاقِيّ الَّذِى ذكرناه أن الْمُتَكَلِّم قد أراد الإِطْلَاق؛ إذ لو كان قد أراد هذه الحصه الخاصه لم يكن كلامه وافيا ببيانه، فيلزم الخلف، فمقدمات الحكمه تَامَّه.

أجل، إذا كانت ندره سائر الحصص الَّتِى انصرف عنها الذِّهْن بالغه إلى درجه بحيث لا تُرى عرفاً أَنَّهَا من أفراد هذه الطَّبِيعَه، ويُرى أن اللَّفظ لَيْسَ موضوعاً للمقسم الشامل لها فَحِينَئِذٍ ينهدم الإِطْلَاق لعدم تَمَامِيَّه مُقَدِّمَه الْحِكْمَهِ؛ إذ لو أراد الْمُتَكَلِّم هذه الحصه الخاصه لم يلزم الخلف، لوفاء الكلام ببيانه؛ إذ المفروض ضيق مدلول اللَّفْظ واقتصاره عَلَىٰ هذه الحصه.

ص: ٢٠٦

تنبيهات مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشـرعى اللفظى/الدليل الشـرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: تنبيهات مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

القسم الثَّانِی (من الانصراف): هو الانصراف النّاشِئ من كثره استعمال اللَّفظ فِی تلك الحصه الخاصه المأنوسه لدى الذِّهْن من بين سائر حصص الطَّبيعَه؛ وذلك إما استعمالاً مجازيا، أو بنحو تَعَدّد الدَّال والمدلول؛ فَإِنَّ هذا الاستعمال الكثير والاقتران المتكرّر بين اللَّفْظ وهذه الحصه قد توجب حدوث العلاقه الشديده بين اللَّفْظ وتلك الحصه بحيث يأنس الذِّهْن بتلك الحصه، ويكون هذا الأنس هو السَّبَب فِی انصراف اللَّفْظ عند سماعه إلى تلك الحصه وتبادرها بالخصوص إلى الذِّهْن.

ومثاله لفظه إمام الَّتِی معناه اللغوى عباره عن كُلّ من يُقتدى به، لكنها استعملت كثيراً فِی خصوص مَن يُقتدى به فِی الصَّلَاه وأريد منها هذا المعنى كثيراً، إما بنحو المجاز بأن قيل: رأيت الإمام وأريد به إمام الجماعه، أو بنحو تَعَدّد الدَّال والمدلول بأن قيل: رأيت إمام الجماعه فحصل بين اللَّفْظ وبين هذا الفرد من طبيعى الإمام أنس أوجب الانصراف عند استعماله.

وهذا الأنس الذهنى مسبب عن اللَّفْظ ومستند إليه؛ لِأَنَّهُ ناشئ من استعمال اللَّفْظ فِی هذه الحصه الخاصه وإفادتها به، فهو أنس لفظى لا خارجى، فهو يختلف حَقِيقَه عن الأنس الموجود فِی الْقِسْمِ الْأَوَّل من أقسام الانصراف؛ فَإِنَّ ذاك مسبب كما رأينا عن الغلبه الخارجيه، بينما هذا حاصل بسبب اللَّفْظ.

وهذا الأنس الناشئ من كثره الاستعمال هو الَّذِی قد يؤدى إلى الوضع التعيّنى إذا بلغ مرتبهً عاليه فيصبح اللَّفْظ منقولاً عن معناه الْأَوَّل أو مشتركاً بينه وبين المعنى الجديد؛ فَإِنَّ هذا الأنس له مراتب بعضها أشد من بعض، فإذا بلغ الأنس مرتبهً نسمّيها بالوضع التعينى (كما تَقَدَّمَ فِی بحث الوضع) وَحِينَئِذٍ فقد يُهجر المعنى الْأَوَّل فيكون اللَّفْظ منقولاً (وقد لا يُهجر).

ص: ٢٠٧

وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ هذا الأنس إذا وصل إلى هذه المرتبه مِنْ دُونِ هجر المعنى الْأَوَّل فَسَوْفَ يصبح اللَّفْظ حِينَئِذٍ مشتركاً لفظياً بين المعنى الأعم وبين الحصه الخاصه المأنوسه إلى الذِّهْن. وَحِينَئِذٍ إذا أطلق اللَّفْظ بعد ذلك وتردد بين المعنيين يكون مجملاً، كما هو الحال فِی كُلّ مشترك إذا أطلق ولم يعيّن أحد معنييه أو معانيه بقرينهٍ معينه.

وَأَمَّا إذا لم يصل الأنس إلى هذه المرتبه (أى: مرتبه الوضع التعيّنى) وَإِنَّمَا كان قريبا منها جِدّاً ومجرد أنس وعلاقه شديده، فَحِينَئِذٍ سوف تصلح هذه المرتبه المعتدّ بها من الأنس لاعتماد الْمُتَكَلِّم عليها فِی مقام بيان إراده الحصه الخاصه المأنوسه، وإن لم تصلح لإيجاد الوضع، فلا يكون الاعتماد عليها فِی مقام البيان خروجاً عن ذاك الظُّهُور الْحَالِيّ السِّيَاقِيّ الَّذِی هو الأساس فِی مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ ومخالفهً له.

وَحِينَئِذٍ يمكن القول بأن إراده الْمُتَكَلِّم للمقيّد والحصه (مع وجود هذه المرتبه من الأنس بين اللَّفْظ وبين الْمُقَيَّد والحصه) لا يلزم

منها الخلف بِالنِّسْبَهِ إلى ذاك الظُّهُور؛ لأَنَّ البيان الَّذِى يجب عَلَىَّ الْمُتَكَلِّم أن يوفّره لَيْسَ بأقوى من البيان الَّذِى وفّره فِعْلاً؛ فالانصراف بهذا المعنى إذن قد يوجد الخلل فِى مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ وعدم تماميتها كما أَنَّهُ يوجب إجمال الكلام حِينَئِذٍ كما هو واضح.

القسم الثَّالث: الانصراف النّاشِئ من المناسبات الموجوده بين الحكم وَالْمَوْضُوع الْعُرْفِيَّه الْعُقَلاَئِيَّه الموجوده فِى الخطاب، وذلك فِى الخطابات المتعرضه لتشريعات لها جذور عُرْفِيَّه مركوزه فِى أذهان العرف وتطبيقات عُقَلاَئِيَّه موجوده لدى الْعُقَلاَء.

وتوضيح ذلك أن الخطاب الشَّرْعِىّ قد يتعرض لعمليه أو تشريع، وهذه العمليه عمليه عُرْفِيَّه لها تطبيق عرفى مُعَيَّن، أو هذا التشريع هو تشريع له جذور عُرْفِيَّه، والعرف بما هو مركوز عنده من مناسبات بين هذا التشريع وبين موضوعه له نحو استيناس بمقدار هذه العمليه وبحدود هذا التشريع، وَحَيْثُ أَنَّ استيناسه يكون بين الحكم وبين حصه معينه لذا فقد يكون هذا الاستيناس الناشئ من تلك المناسبات المركوزه الْعُقَلاَئِيَّه موجباً لانصراف الذِّهْن العرفىّ إلى تلك الحصه الخاصه عند سَمَاع اللَّفْظ.

ومثاله أن يرد خطاب شرعى يقول الماء مطهّر وَحَيْثُ أَنَّ المطهريه حكم وتشريع له منشأ عرفى وجذر عقلائى، والمناسبه المركوزه فِى ذهن العرف بين المطهريه والمطهر هى أن الشىء المطهِّر والمزيل للقذاره لا تزول بقذاره، إذن فالعرف له استيناس بحدود هذا التشريع، وَحَيْثُ أَنَّ استيناسه إِنَّمَا هو بين هذا الحكم والتشريع (أى: المطهريه) وبين حصه معيّنه من الْمَوْضُوع (أى: الماء) وهى عباره عن الماء الطاهر، لذا يكون هذا الاستيناس الناشئ من تلك المناسبات المركوزه موجباً لانصراف الذِّهْن العرفىّ إلى تلك الحصه الخاصه عند سَمَاع اللَّفْظ، فيفهم من دليل المطهريه بموجب مناسبه الحكم وَالْمَوْضُوع أن المراد من الماء المطهر هو الماء الطاهر فِى نفسه لا النجس، فينصرف لفظ الماء إلى هذه الحصه الخاصه.

فهذا الانصراف ناشئ من مناسبه الحكم وَالْمَوْضُوع (أى: المناسبه الْعُرْفِيّه القائله بأن مثل هذا الحكم إِنَّمَا يناسب خصوص هذا الْمَوْضُوع وهذه الحصه الخاصه) ولذا لو تغيّر هذا الحكم إلى حكم آخر كما إذا ورد خطاب شَرْعِىّ يقول: لا ينظر المُحرم إلى الماء فَسَوْفَ يتغير الانصراف المذكور ويزول، فلا ينصرف الذِّهْن العرفىّ (فِى الخطاب الثَّانِى) إلى خصوص الماء الطاهر؛ إذ لا توجد مناسبه عُرْفِيّه تقول بأن مثل هذا الحكم وهو النهى عن النَّظَر إِنَّمَا يناسب خصوص هذا الْمَوْضُوع وهذه الحصه الخاصه (أى: الماء الطاهر)، بل لا يرى العرف بفهمه العرفىّ وبما لديه من مركوزات أى مانع من شمول هذا الحكم لمطلق الماء (طاهره ونجسه) ولذا يتمسك حِينَئِذٍ بإطلاق الماء، بينما فِى الفرض الأَوَّل كان لا يتقبل بفهمه العرفىّ وبما لديه من مركوزات شمول الحكم لمطلق الماء.

إذن، فالانصراف الناشئ من مناسبات الحكم وَالْمَوْضُوع الْعُرْفِيّه مانع عن انعقاد الإِطْلاَق وهادم لِلْمُقَدَّمَهِ الثَّانيه من مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ؛ لأَنَّهُ يوجب ظهوراً للكلام فِى إراده الْمُقَيَّد والحصه الخاصه؛ لأَنَّ مناسبات الحكم وَالْمَوْضُوع الْعُرْفِيّه هى قرائن لبّيه متصله تكتنف الدَّلِيل وتشارك فِى ظهوره فِى مرحله المدلول التَّصْدِيقِىّ، وإذا تَمَّ ظهور الدَّلِيل فِى الْمُقَيَّد لم يَتُمّ الإِطْلاَق حِينَئِذٍ لعدم تَمَامِيَّه الْمُقَدِّمَه الثَّانيه من مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ، وهى عباره عن عدم وجود قرينه متصله عَلَى التقييد.

ومن هـذا القبيل أَيْضاً قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَينِ}((١)) حيث أن هـذا الخطاب بتعرض لعمليه مسح الرأس، وهى عمليه عُرْفِيَّه لها تطبيق عرفى مُعَيَّن عند العرف وهو عباره عن المسح باليد، حيث أن أىّ إنسان إذا أراد المسح برأسه أو أراد مسح رجله مسحه بكفّه، فالعرف له نحو استيناس بمقدار هـذه العمليه وَحَيْثُ أَنَّ استيناسه إِنَّمَا هو بحصه معينه من المسح وهى المسح باليد، لـذا يكون هـذا الاستيناس موجباً لانصراف الـذِّهْن العرفىّ عنـد سَمَاع لفظ المسح إلى خصوص المسح باليـد، فلا ينعقد الإِطْلَاق فِى الخطاب المذكور بحيث يشمل المسح بغير اليد.

تنبيهات مُقَدَّمَات الْحِكْمَهِ/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشـرعى اللفظى/الدليل الشـرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: تنبيهات مُقَدَّمَات الْحِكْمَهِ/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعى اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

قلنا إن العامل وَالسَّبَب الثَّالِث الَّذِى قـد يوجِب الانصـراف ويمنع عن تَمَامِيَّهِ مُقَدَّمَاتِ الْحِكْمَهِ والإطلاق عباره عن مناسبه الحكم وَالْمَوْضُوع المركوزه فِى ذهن العرف والعقلاء حيث أنسوا بهذا الحكم مع هذا الْمَوْضُوع، فلا يَتَعَقَّل العرفُ أَنْ يَكُونُ هذا الحكم ثابتـاً لموضوع آخر، بـل يرى أن المناسب لهـذا الحكم هو هـذا الْمَوْضُوع. فتأتى مناسبه الحكم وَالْمَوْضُوع فِى الأحكام الشـرعيه والتشريعات الدينيه التى لها جذور عُرْفِيَّه وَعُقَلَائِيَّه (بخلاف التشريعات التَّعَبُّدِيَّه المحضه التى هى تأسيس من الشارع؛ لأن العرف لَيْسَ له مثل هذا التشريع، فلا معنى لمناسبه الحكم وَالْمَوْضُوع فيه)؛ لأن للعرف مثل هذا التشريع، فقد يرى العرف أن هذا الحكم وهذا التشريع يناسبه الْمَوْضُوع الفلانى ولا يناسبه الْمَوْضُوع الفلانى. وهذا الاستيناس والارتكاز العرفى يُشَكِّل قرينةً لُبِّيَّه كَالْمُتَّصِلَهِ بِالْكَلَامِ، بحيث لا تمنع من أن ينعقـد للكلام إطلاق. وقـد مثّلنـا له بالأمس بما لو ورد فِى خطاب شـرعى أن «الماء مطهِّر»، فلا يكون الشَّارِع مُؤَسِّساً فِى هـذا التشـريع؛ إذ أن العرف غير الْمُتَشَرِّعِيّ أَيْضاً يعتبر المـاءَ مُنَظِّفاً للقـذارات، مع أن الشَّارِع والعرف يختلف عن بعضـهما فِى مصاديق النجاسـات والقـذارات، لكنهما متفقان فِى كون الماء مُطَهِّراً للقـذارات والنجاسات وَالتَّلَوُّثَات، وهـذا التشـريع الشـرعى له منشأ وجـذر عقلائى؛ فإن من الواضـح أن العرف فِى تشـريعه العرفىّ لا يرى أن كُلَّ ماء مُنَظِّف، بل له استينـاس بِنَوْعٍ مُعَيَّنٍ من المـاء، وهو المـاء الَّذِى يكون نَظِيفـاً فِى نفسه، وَإِلاَّ فـإن العرفَ لا يرى المـاء الوسخَ مُنَظِّفاً للأوسـاخ والمتلوثات؛ إذ من الواضـح أن القذاره لا تزول بقذاره أخرى. إذن، العرفُ لا يُشَرِّعُ الْمُشَرِّعِيَّهَ فِى تشـريعه لمطلق الماء ولو كان المـاء فِى نفسه قـذراً، وَإِنَّمَا يُشَرِّع الْمُشَرِّعِيَّهَ للماء النظيف. فهنا هـذه المناسـبه العرفيه المركوزه فِى ذهن العرف بين هـذا الحكم وهذا الْمَوْضُوع تَتَدَخَّل فِى الموقف وَيُشَكِّل مَانِعاً وَعَائِقاً من أن ينعقد إطلاق فِى قول الشَّارِع عندما قال: «الماء مُطَهِّر» فتقول: «لا يمكن التَّمَسُّك بإطلاق قوله: "المـاء مُطَهِّر" ليقـال: «المـاء مُطَهِّر حَتَّى المـاء النجس؛ لأن الماء النجس ماء أيضاً ويشـمله إطلاق الكلام». فلا يصح هذا الكلام؛ ذلك لأن الْمُقَدِّمَه الثَّانيه (أى: أن لا ينصب الْمُتَكَلِّم قرينه متصله عَلَى القيد) من مُقَدَّمَات الْحِكْمَهِ غير تامه؛ لأن المولى بقوله «الماء مُطَهِّر» نصبَ قرينةً لُبِّيَّه كَالْمُتَّصِلَهِ بهذا الخطاب تقول: «لَيْسَ كُلّ ماء، بل خصوص الماء الطاهر» والقرينه اللُّبِّيَّه عباره عن هذه المناسبه العرفيه المذكوره فِى ذهن العرف بين مُطَهِّرِيَّه الماء وطهاره الماء.

۱- (۱) - سوره المائده (۵): الآیه ۶.

لکن هذه المناسبه التی شکلت قرینهً لُبّیّه متصله بالخطاب، قلنا مناسبه بین خصوص هذا الحکم (المطهریه) وهذا الْمَوْضُوع. ولذا لو تغیر الحکم وبقی الموضوعُ (وهو الماء)، کما إذا غیّرنا الحکم وکان الحکم عباره عن «المحرم لا ینظر فِی الماء»، هنا نتمسک بإطلاق الماء ونقول: النظر الحرام عَلَیَ المحرم هو النظر فِی کُلّ ماءٍ، سَوَاءً الماء الطاهر أم الماء النجس؛ لأن تلک المناسبه العرفیه التی کانت مرکوزه فِی ذهن العرف والتی کانت تشکل قرینه متصله فِی المطهریه، غیر موجوده فِی المقام؛ لأن هذا الحکم (وهو حرمه نظرِ المحرمِ إلی الماء) لَیْسَ له جذر عقلائی، بل هو حکم تعبدی محض، ومن هنا لا توجد لدی العرف مرتکزات حول هذا التشریع، بأن هذا الحکم هل یناسب هذا الْمَوْضُوع أو یناسب مَوْضُوعاً آخر؛ لأَنَّهُ جدیدٌ علیه هذا التشریع. ومن هنا نَتَمَسَّک بإطلاق الماء هنا ونقول: إذا حرم النظر فِی الماء عَلَیَ المحرم یحرم علیه فِی مطلق الماء، سَوَاءً الماء الطاهر أو الماء النجس.

فلو کان مراد المولی خصوص الماء الطاهر فِی الجمله الثَّانیه فکلامه غیر واف بمراده. وهذا خلاف ظهوره الحالی؛ فإن ظاهر حال کُلّ متکلم أَنَّهُ بصدد بیان تمام مراده بکلامه. فیجری الإِطْلَاق هناک مِنْ دُونِ مانع.

إذن، لا یجری الإِطْلَاق فِی مثل هذا.

کذلک افرضوا مثالا آخر وهو الآیه الکریمه : {یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَکُمْ وَأَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِکُمْ وَأَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَینِ} فإن من الواضح أن المرکوز عند العرف أن الناس یمسحون رؤوسهم وأرجلهم بأیدیهم، فتدل الآیه عَلَیَ وجوب المسح بالید، فلو مسح رجله برجله الآخر فلا یصح.. فالآیه وإن کانت مطلقه من ناحیه المسح، بأن الماسح أی شیء کان، ولکن یوجد ارتکاز عرفی یصرف الآیه عن ذاک المعنی وهو أن الناس یمسحون رؤوسهم وأرجلهم بأیدیهم. وهذا بخلاف الغسل فإن بالإمکان أن یُغمس شخص یده أو رجله تحت الماء ویغسلها بالغمس, ولا توجد مناسبه عرفی فِی المقام.

ص: ۲۱۱

موجباً لانصراف الذِّهْن العرفىّ عند سَمَاع لفظ المسح إلى خصوص المسح باليد، فلا ينعقد الإِطْلَاق فِى الخطاب المذكور بحيث يشمل المسح بغير اليد.

هذا تمام الكلام فِى التَّنبيه الرَّابع من تنبيهات مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ.

التنبيه الخامس

إن الإِطْلاَق الْحَكَمِىّ الذى يثبت من خلاله مُقَدِّمَه الْحِكْمَهِ يختلف عن الإِطْلاَق الْمَقَامِىّ اختلافاً جَوْهَرِيّاً وأساسيّاً؛ ذلك لأَنَّ الأمر المحتمل فِى موارد الإِطْلَاق الْحَكَمِىّ والَّذِى يُراد نفيه بالإطلاق هو شىء عَلَىٰ فرض ثبوته يكون قَيْداً فِى الْمُرَادِ الجدّى من اللَّفْظ وَمُوجِباً لتضييق دائره مدلوله التَّصْدِيقِىّ. فعلى سبيل المثال حينما يقول: «أَكْرِم الْعَالِمَ» فَسَوْفَ يكون الأمر المحتَمل فِى المقام هو «العداله» مثلاً، وهى عَلَىٰ فرض ثبوتها ودخلها فِى مراد الْمُتَكَلِّم تكون مُقَيِّدَه ومضيّقهً للمراد الجدّى من «العالم»، فيدور أمر المراد الجدّىّ لِلْمُتَكَلِّم من قوله «أَكْرِم الْعَالِمَ»» بين أَنْ تَكُونَ العداله دخيله فيه وبين أن لا تكون كذلك، وَحِينَئِذٍ فَبِالإِطْلَاقِ الْحَكَمِىِّ نثبت عدم دخلها فيه وذلك عَلَىٰ أساس الظُّهُور الْعَامّ الَّذِى هو عباره عن ذاك الظُّهُور الْحَالِىّ السِّيَاقِىّ القائل بكون الْمُتَكَلِّم بصدد بيان تمام موضوع الحكم المدلول لكلامه من خلال شخص كلامه هذا؛ فالإطلاق الحكمى ينفى القيد بهذا الظُّهُور الْعَامّ ولا يحتاج إلى قرينه وعنايه خاصه فِى مورده، ومن هنا كان الإِطْلَاق الْحَكَمِىّ هو مُقْتَضَىٰ الأصل، وأما الإِطْلَاق الْمَقَامِىّ فليس كذلك. بمعنى أن الأمر المحتمل فِى موارد الإِطْلَاق الْمَقَامِىّ والَّذِى يُرَادُ نفيه بالإطلاق الْمَقَامِىّ هو شىء عَلَىٰ فرض ثبوته لَيْسَ قَيْداً فِى الْمُرَادِ الجدّىّ من اللَّفْظ والكلام الَّذِى بأيدينا وليس موجباً لضيق دائره مدلوله التَّصْدِيقِىّ، بل هو عَلَىٰ فرض ثبوته مطلب آخر ومرام ومراد جدى آخر وراء هذا المرام والمراد الجدّىّ.

ص: ۲۱۲

فالإطلاق الْمَقَامِیّ مرتبط بمرام آخر علاوةً عَلَیٰ المدلول التَّصْدِيقِیّ للكلام الموجود. فَمَثَلًا إذا قال الإمام عليه السلام فِی مقام بيان الوضوء: «ألا أعلّمكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟ ثُمَّ قال عليه السلام: «غسل الوجه من الوضوء، وغسل اليدين جزء، ومسح الرّأْس كُلّ منهما جزء وهكذا إلى آخره. فهنا:

تَارَةً نَشُکُّ فِی أن غسل الوجه الَّذِی هو جزء هل هو غسل الوجه كيفما اتفق أم غسله من الأعلى إلى الأسفل؟ فهنا تجری مُقَدِّمَه الْحِكْمَهِ وَنَتَمَسَّک بِالإِطْلَاقِ الْحَكَمِیِّ لإثبات أنَّ الغَسل جزء كيفما وقع؛ ؛ لأَنَّهُ لو كانت الْجُزْئِيَّه مخصوصه بخصوص حصه خاصه من غسل الوجه (وهی حصه غسل الوجه من الأعلى مثلًا) لكان هذا قَيْداً زَائِداً فِی المرام الجدّیّ من كلامه، فكان لابد من بيانه بِمُقْتَضَیٰ الظُّهُور الْحَالِیّ السِّيَاقِیّ القائل بكونه بصدد بيان تمام ما له دخل فِی مرامه الجدّیّ بشخص كلامه، وحيث أن المفروض أَنَّهُ لَمْ يُبَيِّنْهُ؛ لأن كلامه لا يقتضيه ولا يَدُلّ عليه، فننفيه بِالإِطْلَاقِ الْحَكَمِیِّ وَيَتَعَيَّنُ بِمُقْتَضَیٰ ذاک الظُّهُور الْحَالِیّ أن ما هو جزء فِی الوضوء إنما هو طبيعی غسل الوجه ثُبُوتاً؛ ؛ لأَنَّهُ هو الْمُبَيَّن إِثْبَاتاً. إذن، فالمرجع فِی هذه الحاله هو الإِطْلَاق الْحَكَمِیّ.

وأخرى نَشُکُّ فِی جزئيه أمر آخر غير الأمور التی ذكرها، كما لو شككنا فِی جزئيه المضمضه مثلًا فِی الوضوء واحتملنا وجوبها، وكان الإمام عليه السلام قد سكت عنها فِی سياق ما ذكره من أجزاء للوضوء، فهنا لا يمكن التمسک بِالإِطْلَاقِ الْحَكَمِیِّ لإثبات عدم جزئيّتها ولا تجری مُقَدِّمَه الْحِكْمَهِ؛ وذلک لأن المضمضه المحتمل وجوبُها هی عَلَیٰ فرض ثبوت وجوبها وجزئيّتها للوضوء فِی الواقع ليست قَيْداً فِی المرام الجدّیّ من كلامه الدال عَلَیٰ وجوب غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والقدمين، بل هی عَلَیٰ فرض ثبوت وجوبها وجزئيتها مطلب آخر ومرام جدی آخر وراء مرامه الجدّیّ هذا المدلول لكلامه؛ فوجوب المضمضه وَجُزْئِيَّتهَا حكم آخر وراء الحكم الَّذِی يَدُلّ عليه الكلام، وليس هذا الحكم قَيْداً لذاک، وَإِنَّمَا يمكن التمسک حِينَئِذٍ بالإطلاق الْمَقَامِیّ لفنى جُزْئِيَّتِهَا ووجوبها بشرط أن نحرز أن الْمُتَكَلِّم كان فِی مقام استيعاب تمام أجزاء الوضوء وقد سكت عن جزئيه المضمضه؛ فإن نفس الدَّلِيل الدال عَلَیٰ أَنَّهُ فِی مقام استيعاب تمام أجزاء الوضوء مع سكوته عن جزئيه المضمضه يَدُلّ بِالِالْتِزَام عَلَیٰ أن ما سكت عنه ولم يذكره لَيْسَ جُزْءاً للوضوء وليس وَاجِباً، وإلا لكان خلف الدَّلِيل الدال عَلَیٰ أَنَّهُ فِی مقام استيعاب تمام أجزاء الوضوء، ولكن الدَّلِيل الَّذِی يَدُلّ عَلَیٰ أن الْمُتَكَلِّم فِی مقام استيعاب تمام أجزاء الوضوء اتفاقی قد يحصل (كما فِی المثال الَّذِی ذكرناه حيث أن الظاهر من قوله: «ألا أعلّمكم وضوءَ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم» أَنَّهُ فِی مقام استيعاب تمام أجزاء الوضوء)، وقد لا يحصل (كما إذا قال الإمام عليه السلام رأساً وابتداءً: «غسل الوجه جزء من الوضوء»)، فَإِنَّهُ حِينَئِذٍ لَيْسَ ثَمَّه ما يَدُلّ عَلَیٰ أَنَّهُ فِی مقام استيفاء تمام أجزاء الوضوء، وهذا بخلاف الظُّهُور الْحَالِیّ السِّيَاقِیّ الَّذِی هو الأساس للإطلاق الحكمی؛ فَإِنَّهُ ثابت عَلَیٰ القاعده فِی كُلّ موردٍ تصدّیٰ فيه الْمُتَكَلِّم لإبراز تمام موضوع الحكم المدلول لكلامه من خلال شخص كلامه؛ فإن ظاهر حاله أَنَّهُ قد بَيَّنَ تمام موضوع ذاک الحكم، ولذا يكون الإِطْلَاق الْحَكَمِیّ عَلَیٰ القاعده ظُهُوراً عَامّاً ثابتاً عَلَیٰ القاعده؛ إذ لَيْسَ هناک ظهور عام يقول: إن ظاهر حال كُلّ مَن تصدّیٰ لبيان حكمٍ ومرامٍ هو أن يبيّن حكماً ومراماً آخر أَيْضاً.

تنبيهات مُقَدَّمَات الْحِكْمَهِ/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشــرعی اللفظی/الدليل الشــرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: تنبيهات مُقَدَّمَات الْحِكْمَهِ/المطلق/دلاله الدليل/الدليل الشرعی اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

إذن، فالإطلاق الْمَقَامِیّ باعتبار كونه مرتبطاً بمرام وحكم آخر علاوهً عَلَی مدلول الكلام تكون الاستفاده منه مُبْتَنِيَه عَلَی عنايه زائده ومقام بيان خاصّ أكثر مما قد أبرزه الكلام الَّذِی تكلم به. أی: أن الإِطْلَاق الْمَقَامِیّ يصبح بحاجه إلی عنايه زائده وقرينه خاصه عَلَی أَنَّهُ فِی مقام بيان ذلك المرام الآخر وتلك الجهه وَالْحَيْثِيَّه التی لم يُبرزها الْمُتَكَلِّم بكلامه الأَوَّل الَّذِی تكلم به، وهذه القرينه فِی الإِطْلَاق الْمَقَامِیّ عَلَی نحوين:

النحو الأَوَّل: أَنْ تَكُونَ لفظيه إما صريحه أو تُفهم من ظاهر حال المتلفِّظ، كما لو قال الإمام عليه السلام: «ألا أعلمكم الوضوء»؟ وهناك عَبَائِر وكلمات أقل من هذه يمكن أن يُسْتَظْهَر منها أَنَّهُ فِی مقام بيان المرام الآخر واستيعاب أجزاء الوضوء، ومعرفه هذه القرائن اللَّفْظِيَّه منوطهٌ باستظهار الفقيه من الروايه فِی كُلّ مورد بخصوصه؛ فإن تَمَّ ذلك تَمَّ الإِطْلَاق الْمَقَامِیّ.

النحو الثَّانِی: أَنْ تَكُونَ غير لَفْظِيَّهٍ وهی عباره عن اقتضاء شأن الشارع الأقدس فتكون دلالتها من نوع دلاله الاقتضاء، لا من نوع دلاله الألفاظ، كما إذا فرض أن جُزْءاً من الأجزاء كان مِمَّا يُغفلُ عنه عَادَهً بحسب نوعه، بحيث لو لَمْ يُبَيِّنْهُ الشَّارِعُ بنفسه لم يَلْتَفِت إليه عامَّه الناس ليسألوا الشَّارِع عنه؛ لعدم خطور احتمال دخله فِی مراد الشَّارِع عَلَی الأذهان العاديه، وإن كان هو مِمَّا يخطر عَلَی الأذهان تَصَوُّراً، كقصد القربه مثلاً، وقد يكون هو أَيْضاً مِمَّا لا يخطر حتَّی تَصَوُّراً عَلَی أذهانهم وَإِنَّمَا يَلْتَفِت إليه الأصوليون والفقهاء كقصد الوجه أو التَّمْيِيز؛ فَإِنَّهُ فِی مثل هذه الموارد تَتِمّ دلالهُ الاقتضاء فيقال: إن ما يناسب شأن الشَّارِع ويقتضيه هو بيان دخل هذا الجزء فِی مراده لو كان حَقّاً جُزْءاً، فحيث لَمْ يُبَيِّن ذلك فِی كلامه وسكت عنه نَتَمَسَّكُ بالإطلاق الْمَقَامِیِّ لكلامه لنفی الْجُزْئِيَّه؛ فإن نفس اقتضاء شأن الشَّارِع مع سكوته عن الْجُزْئِيَّه يَدُلّ بالالتزام عَلَی عدم الْجُزْئِيَّه، وَإِلَّا لكان خلف ما يقتضيه شأنه.

ص: ۲۱۴

وعندما نقول هنا: «إننا نَتَمَسَّك بالإطلاق الْمَقَامِیّ لكلام المولی لا نقصد التمسك بكلام واحد من كلماته وخطاب واحد من خطاباته، بل نقصد التمسك بمجموع كلماته وخطاباته بأن نقول: إن مجموع الكلمات والخطابات الواصله إلينا من الشَّارِع لَيْسَ فيها أی إشاره إلی جزئيه التَّمْيِيز أو قصد الوجه مثلاً، ونضمّ إلی ذلك الاطمئنان بعدم وجود إشاره إليهما فِی روايه أخری لم تصلنا واختفت علينا لعلّهٍ مّا، فَيَتِمّ الإِطْلَاق الْمَقَامِیّ.

هذا تمام الكلام فِی التَّنْبِيه الخامس، وبذلك تَمَّ الكلام فِی تنبيهات مُقَدِّمَات الْحِكْمَه. وبهذا نكون قد انتهينا من الكلام فِی الجهه الثَّانِيه من جهتی البحث وهی الجهه الْمُتَكَفِّلَه للبحث عن مُقَدِّمَات الْحِكْمَهِ، وبه تَمَّ الكلام فِی بحث دلاله المطلق وهو البحث الخامس والعشرون من بحوث دلالات الدَّلِيل الشرعی اللفظی، وهذا البحث هو الأخير من هذه البحوث، وبذلك نكون قد استكملنا كُلّ دلالات الدَّلِيل الشَّرْعِیّ اللَّفْظِیّ.

وأما البحوث المرتبطه بالتخصيص (والتى ذكرها الأصحاب فِى بحث الْعَامّ والخاص) وكذلك الْبُحُوث المرتبطه بالتقييد (والتى ذكروها فِى بحث المطلق وَالْمُقَيَّد) وكذلك بحث المجمل والمبيّن، فالأنسب حسب تقسيمنا لمباحث علم الأُصُول إيكالها إلى بحث التعارض؛ فإن هذه البحوث هى فِى الواقع تحاول الإجابةً عن هذا السؤال وهو أَنَّهُ إذا ورد دليلان أحدهما عام والآخر خاصّ، أو أحدهما مطلق والآخر مُقَيَّد، أو أحدهما مجمل والآخر مُبَيَّن، فما هو الحلّ؟ فهى بحوث مرتبطه بتعارض دليلين، فلا معنى للتعرض لها فِى ضمن بحوث الدلالات.

وعليه، فقد قمنا لحدّ الآن بتحديد دلالات الأَدِلَّه الشرعيّه اللَّفْظِيَّه واستوعبناها، وبذلك تَمَّ البحث الأَوَّل من بحوث الفصل الأَوَّل السّتّه بحمد الله، ويتلوه بعد ذلك بعون الله ومشيئته البحث الثَّانِى فِى تحديد دلالات الأَدِلَّه الشرعيه غير اللَّفْظِيَّه.

ص: ٢١٥

دلاله الْفِعْل أو التَّرْک الصادر من الْمَعْصُوم علیه السلام/الدَّلِیل الشَّرْعِیّ غیر اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: دلاله الْفِعْل أو التَّرْک الصادر من الْمَعْصُوم علیه السلام/الدَّلِیل الشَّرْعِیّ غیر اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

دلاله الفعل أو الترک الصادر من المعصوم علیه السلام

البحث الثَّانِی من بحوث الأَدِلَّه هو عباره عن البحث عن دلالات الدَّلِیل الشَّرْعِیّ غیر اللَّفْظِیّ، و هو عباره عمّا یصدر من المعصوم علیه السلام ولیس من نوع اللَّفْظ والکلام وله دلاله بنحو من الأنحاء عَلَی الحکم الشَّرْعِیّ.

وهذا له مصداقان: أحدهما الفعل أو الترک، والآخر التقریر. فلا بد من البحث عن دلاله کُلّ منهما.

أَمَّا الفعل فلو صدر من المعصوم فعل معیَّن أو ترکُ فعلٍ معیَّن، فتارهً یقترن بقرینه (حالیهٍ أو مقالیهٍ) تَدُلُّ عَلَی مطلب مُعَیَّنٍ فَحِینَئِذٍ یتحدّد مدلول الفعل أو الترک عَلَی أساس تلک القرینه، کما إذا دلّت قرینه عَلَی أن عملیه الوضوء التی قام بها الإمام علیه السلام کانت بغرض تعلیم الوضوء لِلْمُکَلَّفِ، فَیَدُلُّ الفعل حِینَئِذٍ عَلَی أن الوضوء الشَّرْعِیّ إِنَّمَا هو بذاک النحو الَّذِی صدر من المعصوم علیه السلام، وکما إذا دَلَّتْ قرینهٌ عَلَی أن الفعل الَّذِی قام به کان وَاجِباً أو مُسْتَحَبّاً أو مُبَاحاً، أو عَلَی أن الفعل الَّذِی ترکه کان حَرَاماً أو مَکْرُوهاً أو مُبَاحاً؛ فَإِنَّ الْفِعْلَ أو التَّرْکَ حِینَئِذٍ یکتسب مدلوله من تلک القرینه وَیَدُلُّ الأَوَّلُ بموجبها عَلَی الوجوب أو الاستحباب أو الإباحه، والثانی عَلَی الْحُرْمَه أو الکراهه أو الإباحه.

وأخری یفترض عدم اقتران الْفِعْلِ أو التَّرْک الصادر منه بقرینه من هذا القبیل. بل وقع مجرداً عنها، فَحِینَئِذٍ تثبت له بعض الدلالات:

ص: ۲۱۶

منها: دلاله صدور الْفِعْل منه عَلَی عدم حرمه ذاک الْفِعْل فِی الشریعه؛ وذلک بحکم عصمته، ولا یَدُلّ عَلَی وجوب ذاک الْفِعْل ولا عَلَی استحبابه، فَلَعَلَّهُ مباح، وهل یَدُلّ عَلَی عدم کراهته أم لا؟ سیأتی الکلام فیه.

ومنها: دلاله ترکه فِعْلاً مُعَیَّناً عَلَی عدم وجوب ذاک الفعل فِی الشریعه؛ وذلک بنکته العصمه، ولا یَدُلّ عَلَی حرمته ولا عَلَی کراهته، فَلَعَلَّهُ مباح، وهل یَدُلّ عَلَی عدم استحبابه أم لا؟ سیأتی الکلام فیه.

ومنها: دلاله صدور الْفِعْل عَلَی وجهٍ عِبَادِیٍّ عَلَی مَطْلُوبِیَّهِ ذاک الْفِعْل ورجحانه، کما إذا رأیناه یصوم فِی یوم الخمیس مثلًا، أو یصلّی فِی مکانٍ مّا أو زمانٍ مّا صلاهً مُعَیَّنَهً؛ وذلک لأن عدم حرمه الْعَمَلِ العِبَادِیِّ مساوق لمشروعیّته ورجحانه.

ومنها: دلاله تکرار صدور الْفِعْل منه ومواظبته علیه مع کونه من الأعمال الَّتِی لا یقتضی الطبعُ تکرارها والمواظبه علیها عَلَی

رجحان ذاک الْعَمَل فِی الشَّرِیعَه؛ لأَنَّهُ مع التَّکْرَار والمواظبه فِی مثل ذلک نحرز عدم وجود أیّ حافزٍ ومحرِّکٍ غیر شرعی له عَلَی ذلک، فَیَتَعَیَّنُ کون الحافز والمحرِّک له شَرْعِیّاً من دلیل آخر غیر التَّکْرَارِ والمواظبه.

یبقی أن نری أن صدور الْفِعْل هل یَدُلّ عَلَی عدم کونه مَرْجُوحاً وَمَکْرُوهاً أم لا یَدُلّ عَلَی أکثر مِمَّا تَقَدَّمَ من عدم الْحُرْمَه؟ وأن ترکه لفعلٍ هل یَدُلّ عَلَی عدم کون ذاک الْفِعْل راجحاً ومستحبّاً أم لا یَدُلّ عَلَی أکثر مِمَّا تَقَدَّمَ من عدم الوجوب؟ هناک وجوه ثلاثه:

الوجه الأَوَّل: أن یقال بأنه یَدُلّ عَلَی ذلک مُطْلَقاً، سَوَاء تکرر منه ذلک أم لا.

الوجه الثَّانِی: أن یقال بعدم دلالته عَلَی ذلک مُطْلَقاً.

الوجه الثَّالِث: أن یقال بدلالته عَلَی ذلک فِی فرض تکرار صدور ذاک الْفِعْل أو ذاک التَّرْک من المعصوم علیه السلام وعدم دلالته عَلَی ذلک فِی فرض عدم التَّکْرَار.

ص: ۲۱۷

وهذه الوجوه الثَّلَاثه مبنيهٌ عَلَىٰ:

١)- أن المعصوم عليه السلام هل يجوز فِي حقه ترك الأولى وفعل المكروه بشرط عدم التَّكْرَار؟

٢)- أم يجوز حتَّى مع التَّكْرَار والمواظبه عَلَىٰ ذلك؟

٣)- أم لا يجوز شيء من ذلك بِالنِّسْبَهِ إليه؟

فعلى الأَوَّل: تكون النَّتِيجَه عباره عن الوجه الثَّالِث.

وعلى الثَّانِي: تكون النَّتِيجَه عباره عن الوجه الأَوَّل.

وعلى الثَّالِث: تكون النَّتِيجَه عباره عن الوجه الأَوَّل.

وعليه، فَيَكُونُ صدور الْفِعْل منه دَالاًّ عَلَىٰ عدم كراهته؛ إذ لا يفعل المكروهَ. كما هو دال أَيْضاً عَلَىٰ عدم كون ترك ذاك الْفِعْل مُسْتَحَبّاً وأولى من فعله؛ إذ لا يترك الأولى. كما أَنَّ تركَ الْمَعْصُومِ لفعلٍ مُعَيَّنٍ يكون دَالاًّ حِينَئِذٍ عَلَىٰ أن تركه لَيْسَ بِمَكْرُوهٍ؛ إذ لا يرتكب الْمَكْرُوهَ. كما يَدُلّ أَيْضاً عَلَىٰ عدم كون ذاك الْفِعْل مُسْتَحَبّاً وأولى من تركه؛ إذ لا يترك الأولى.

والصحيح بِالنِّسْبَهِ إلى النَّبِيِّ الأَعْظَمِ صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته المعصومين عليهم أفضل الصَّلَاه والسلام هو عدم صدور فعل المكروه وترك الأولى والمستحب منهم؛ لا لأَنَّ عصمتهم تقتضي ذلك كي يناقَش بأن العصمه إِنَّمَا تعين عصمتهم عن العصيان وعن الخطأ والسهو والنسيان، وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ فعل المكروه وترك الأولى لا هو عصيان ولا خطأ أو سهو أو نسيان، بل لما دَلَّ من الروايات عَلَىٰ أنهم أفضل من جميع الأنبياء السابقين، ولا شك فِي أن مُقْتَضَىٰ الأفضليه ذلك؛ فَإِنَّ من وجوه الأفضليه عدم صدور ما كان قد يصدر من الأنبياء السابقين أو من بعضهم من ترك الأولى.

هذه هي دلالات الْفِعْل أو التَّرْك الصادر من الْمَعْصُوم عليه السلام.

ص: ٢١٨

تبقى هنا نقطه ينبغى الالتفات إليها، وهى أن هـذه الـدَّلَالَاتِ إِنَّمَا تَتَحَقَّقُ وتثبت حكماً لِلْمُكَلَّفِ وَتَدُلَّ عليه بشـرط افتراض وحده الظَّرْف الَّذِى يعيشه الْمُكَلَّف وَالظَّرْف الَّذِى صـدر فيه الْفِعْل أو الـتَّرْك من الْمَعْصُوم وتُماثِل هـذين الظرفين فِى جميع الجهـات الَّتِى يحتمل كونها دخيله فِى الحكم الشَّرْعِىّ ومؤثره فِى ثبوته؛ ذلك لأن الفعل أو التَّرْك الصادر من الْمَعْصُوم عليه السـلام دليل صامت لَيْسَ له إِطْلَاقٌ؛ إذ لَيْسَ من نوع اللَّفْظ والكلام كى يتمسك بِإِطْلَاقِهِ لكل الظروف والحالات ويقال: إن هـذا اللَّفْظَ يَدُلّ ببركه الإِطْلَاق عَلَى عدم دخل ظرف خَاصّ أو حاله خاصه فِى ثبوت الحكم.

وعليه، فهو لا ـ يعيّن ما هى الظروف الَّتِى لها دخل فِى إثبات ذلك الحكم للمعصوم عليه السـلام. إذن، فاللازم هو الأخـذ بالقـدر المتيقن وهى صوره المماثله فِى جميع الخصـائص المحتمل كونها مؤثره فِى ثبوت الحكم ولا يمكن تعميم الحكم المستكشـف من فعـل الْمَعْصُوم عليه السـلام أو تركه لكـل الحالات، بحيث نقول: إن هـذا الحكم ثـابت لغير الْمَعْصُوم أيضاً فِى كُلّ حالاته وخصوصياته، بـل مـا لم نحرز وحـده الظروف المحتمـل دخلُها لا يمكن إثبات الحكم، وَبِالتَّالِى يثبت (من خلال فعل الْمَعْصُوم عليه السـلام أو تركه) ذلك الحكم فِى كُلّ حاله مماثله لحاله الْمَعْصُوم عليه السلام من جميع الجهات المحتمل دخلها فِى ثبوت ذاك الحكم له، فيثبت ذلـك الحكم فِى حقّنـا أَيْضاً فيما إذا كانت الصـفات والخصائص الَّتِى توفّرت فِى الْمَعْصُوم عليه السـلام حين صـدور الْفِعْل أو التَّرْك منه والتى نحتمـل كونهـا مؤثره فِى ثبوت ذلـك الحكم له متوفره فينـا أيضاً. فإذا رأيناه مثلاً يـدعو بدعاء معيّنٍ حين البدء بالأكل، واحتملنا مدخليّه حاله البدء بالأكل فِى ثبوت رجحان هذا الدعاء له، فلا يثبت الرجحان لنا إلاَّ فِى نفس الظَّرْف المحتمل دخله فِى ثبوت الرجحان للمعصوم، وهو ظرف البدء بالأكل.

ومن هنا فقد يُثار اعتراض عَامّ فِي المقام وهو أنَّ نفس «النبوه» و«الإمامه» ظرف يميّز الْمَعْصُوم دائماً من غيره، فكيف يمكن أن نثبت الحكم عَلَىٰ أساس فعل الْمَعْصُوم أو تركه؟

والجواب عن ذلك هو أن احتمال دخل هذا الظَّرْف فِي ثبوت الحكم له بحيث يكون الحكم من مختصاته مَلْغِيٌّ بقوله تعالى: {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ

} ((١)) وما يناظره من الأَدِلَّه الشَّرْعِيَّه الداله عَلَىٰ جعل النَّبِيّ صلى الله عليه وآله وسلم والإمام عليه السلام قدوةً((٢))؛ فَإِنَّ فرض ذلك يقتضي إلغاء دخل النبوه والإمامه فِي سلوكهما المتمثّل فِي الْفِعْل أو التَّرْك الصادر منهما لكي يكون هذا السلوك قدوةً لغيرهما، فما لم يثبت بدليلٍ أن الْفِعْل أو التَّرْك الْمُعَيَّن من مختصات النَّبِيّ صلى الله عليه وآله وسلم والإمام عليه السلام، يُبنى عَلَىٰ عدم الاختصاص، لكن بشرط المماثله معه فِي الحالات والخصائص المحتمل دخلها فِي ثبوت الحكم له كما عرفت آنفاً.

هذا تمام الكلام فِي دلاله الْفِعْل أو التَّرْك الصادر من الْمَعْصُوم عليه السلام.

دلالهُ تقريرِ الْمَعْصُومِ عليه السلام/الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: دلالهُ تقريرِ الْمَعْصُومِ عليه السلام/الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

دلاله تقرير الْمَعْصُوم عليه السلام

وَأَمَّا التقرير فهو عباره عن إمضاء الْمَعْصُوم عليه السلام لموقفٍ يتّخذه غيرُه بمرأى منه ومَسْمعٍ، سَوَاء كان الموقف فَرْدِيّاً مُتَمَثِّلًا فِي سلوك شخصيّ كما إذا مسح امرئٌ فى الوضوء رأسه منكوساً (من مقدَّم الرأس إلى مؤخّره) مقابل الْمَعْصُوم عليه السلام، أم كان الموقف اِجْتِمَاعِيّاً مُتَمَثِّلًا فِي سلوك عَامّ يُسَمَّىٰ ببناء العقلاء أو السيره الْعُقَلَائِيَّه كسيره العقلاء عَلَىٰ التصرف فِي مال الغير بطيب نفسه ولو لم يأذن لَفْظِيّاً، وكسيره العقلاء عَلَىٰ التملك بالحيازه فِي المنقولات، وسواء كان الموقف متجسّداً فِي سلوك خارجيّ، كما لاحظنا فِي الأمثله، أم لم يتجسّد فِي سلوك خارجي وَإِنَّمَا كان مرتكزاً عُقلائيّاً وإن لم يصدر من العقلاء بالفعل سلوك خارجي عَلَىٰ طبقه لعدم تَحَقُّق موضوعه بعدُ، كما إذا كان من المرتكز عند كُلّ عاقل أَنَّهُ إذا قُدِّر له أن يمارس حاله الْمَوْلَوِيَّه ويتقمّص قميصها فَسَوْفَ يجعل خبر الثقه حجةً بينه وبين عبده.

ص: ٢٢٠

١- (١) - سوره الأحزاب (٣٣): الآيه ٢١.

٢- (٢) - بحار الأنوار: ج٩٢، ص٩٦، وج١٠٢، ص١٦٣.

وإمضاء الْمَعْصُوم عليه السلام للموقف الَّذِي يواجهه قد يكون من خلال لفظ وكلام صادر منه ودال عَلَىٰ الإمضاء، فهذا خارج

عن محل البحث وداخل فِى الدَّلِيل الشَّرْعِىّ اللَّفْظِىّ الَّذِى تحدّثنا عن دلالاته فِى البحث السابق.

وأخرى يكون من خلال فعلٍ أو تركٍ صادر من الْمَعْصُوم عليه السلام ودال عَلَىٰ الإمضاء، فهو أَيْضاً خارج عن محل البحث وداخل فِى الْفِعْل أو التَّرْك الصادر من الْمَعْصُوم وقد فرغنا عن بحثه آنفاً.

وثالثه: يكون من خلال سكوت الشَّارِع وعدم ردعه عن الموقف الَّذِى واجهه، وهذا هو الَّذِى نريد البحث عنه وهو المراد بـ«التقرير» فِى المصطلح الأُصُولِىّ، فالتقرير إذن هو الإمضاء المكتشف من سكوت الْمَعْصُوم عن الردع عن الموقف الاجتماعى المتمسك فِى السلوك الْعَامّ العقلائى أو المتمثل فِى الارتكاز الْعَامّ العقلائى. ومنه يتضح الحال فِى إمضائه للموقف الفردى المتمثل فِى السلوك الشخصى؛ إذ لَيْسَ فيه نكته إضافيه كما سنرى.

وعليه فبحثنا الآن إِنَّمَا هو عن «المواقف الْعُقَلَائِيَّه» سَوَاء تجسّدت فِى سلوك عقلائى خارجى أم كانت عباره عن ارتكاز عقلائى ولنطلق عَلَىٰ الجميع اسم «السيره»، ولا ـ توفرت الشروط اللازمه الَّتِى سوف تتضح من خلال البحث إن شاء تعالى تكون السِّيرَهُ دليلا عَلَىٰ الحكم الشَّرْعِىّ ولكن لا بذاتها، بل باعتبار تقرير الشَّارِع لها وإمضائه المكتشف من سكوت الْمَعْصُوم عن الردع عنها.

وبالرغم من أن الِاسْتِدْلَالَ بالسيره موجود فِى كلمات الأصحاب فِى بعض الموارد، لكنهم لم ينقّحوا بحث «السِّيرَه» عَلَىٰ حدّ تنقيحهم لسائر الأبحاث كبحث حجيه خبر الواحد، وبحث الحكم الظَّاهِرِىّ والجمع بينه وبين الحكم الْوَاقِعِىّ وغيرهما، بينما موارد الحاجه إلى الِاسْتِدْلَال بالسيره كثيره، سَوَاء فِى علم الأُصُول وفى علم الفقه؛ ففى علم الأُصُول نلاحظ أن من أهم الأَدِلَّه الَّتِى يستدل بها عَلَىٰ حُجِّيَّهِ أهمّ الأمارات (كالظهور وخبر الثقه وهما أهم أمارتين فِى الفقه) إِنَّمَا هو السِّيرَه الْعُقَلَائِيَّه كما يستدل بها عَلَىٰ أمارات أخرى أَيْضاً، وفى الفقه أَيْضاً شاع الاستدلال بالسيره فِى كثير من الفروع والمسائل الفقهيه، خُصُوصاً فِى مثل أبواب المعاملات الَّتِى يكون للعقلاء تقنين فيها، فيتمسك بالسيره لإثبات كثير من النكات، بل الملحوظ هو اتّساع دائره الاستدلال بالسيره بالتدريج كلما تقلّصت دائره الاستدلال بالأدله الَّتِى كان يُعوّل عليها سابقا فِى الفقه لإثبات المسلّمات والمرتكزات الفقهيه، ثُمَّ بطلت بعد ذلك فِى علم الأُصُول تلك الأدلهُ والمدارك الَّتِى كان يُعتمد عليها فِى الفقه. فعلى سبيل المثال كان يُعوَّل سابقا عَلَىٰ «الإجماع المنقول» وعلى «الشهره» وعلى «إعراض المشهور عن الْعَمَل بخبر صحيح» وعلى «عمل المشهور بخبر ضعيف» ونحوها. فكانت هذه القواعد تكفى وتفى للفقيه بإثبات ما أفتى به القدماء من الأصحاب وما هو المسلّم أو المشهور فِى كلماتهم، وكانت تدفع عنه محذور الوقوع فِى ما يتحرّج الفقيهُ نفسيّاً من الوقوع فيه وهو مخالفه ما هو المسلّم فِى كلمات الأصحاب والَّذِى يُعد خلافه غريبا، حيث أن هناك حاله نفسانيه ثابته فِى نفس الفقيه تمنعه عن مخالفه المسلمات عند الأصحاب، ولذا ترى أَنَّهُ كثيراً ما يذكر فِى الفقه بِالنِّسْبَهِ إلى أمرٍ من الأمور أَنَّهُ يلزم منه تأسيس فقه جديد، ويُجعل هذا دليلا عَلَىٰ بطلان ذاك الأمر، فيقال مثلًا: «لو كانت نتيجه المعاطاه الإباحهُ يلزم منه تأسيس فقه جديد» أو يقال مثلًا: «لو أخذنا بقاعده لا ضرر فِى المورد الفلانى تأسيس فقه جديد» والَّذِى يظهر من القرائن المحفوفه بكلماتهم ومن سوابق هذا الكلام ولواحقه فِى الموارد المختلفه أَنَّهُ لَيْسَ المقصود بذلك إبطال ذاك الأمر بعموم أو إطلاقٍ أو إجماع، وَإِلَّا لقالوا: إن هذا الأمر ينافى العموم الوارد فِى النصّ الفلانى، أو ينافى إطلاق النص الفلانى، أو ينافى الإجماع، بل الظاهر أن مقصودهم بذلك دعوى ما هو أقوى من الإجماع، وهو أن الالتزام بذاك الأمر عَلَىٰ أساس الدَّلِيل الفلانى يستلزم الالتزام بعدّه أمور يكون الالتزام بمجموعها خلاف الضروره الفقهيه وما هو المسلّم عند الأصحاب، وخلاف ما هو مقطوع به لغايه وضوحه، ولا يمكن التفصيل بين بعض تلك

الأمور والبعض الآخر؛ لأن كُلّهَا من وادٍ واحد، ونسبه الدَّلِيل الفلانى إلى كُلّ هذه الأمور عَلَى حد سَوَاء، فنستكشف من ذلك إجمالاً بطلان ذاك الدَّلِيل الفلانى وظهور خلافه عند الأصحاب بنحو يُعدّ ذلك الأمر فقهاً جديداً عَلَى الأصحاب لم يعهدوه.

ص: ٢٢١

وكأنَّ هـذه الحاله (أعنى حاله رفض مخالفه المسـلّمات عند الأصـحاب) موجوده فِى نفوس علماء فقهاء الْعَامّه أَيْضاً بِالنِّسْبَهِ إلى مسلمات عصر الصحابه مثلاً، فيرون مخالفه ما كان مسلّماً فِى عصر الصحابه شيئا لا يقبله الطبع.

ومن هنا يقع الفقيه فِى حرج عندما يصل بحسب مُقْتَضَىٰ الأَدِلَّه والقواعد إلى خلاف ما هو المسلّم عند الأصحاب، فتقع المنافاه عنـده بين تلـك الحـاله النفسـيه وهى حـاله التحرّج من مخالفه المسـلّمات عنـد الأصـحاب وبين الأَدِلَّه والقواعـد؛ فالحالهُ تزجره وتمنعه عن الإفتاء بالأمر الَّذِى توصّل إليه فِى ضوء الأَدِلَّه والقواعـد، نظراً إلى أَنَّهُ يخالف المسـلّمات عند الأصحاب، بينما الأَدِلَّه والقواعد تبعثه نحو الإفتاء بذاك الأمر.

وكأنَّ ما صـدر من الْعَامّه من سـدّ باب الاجتهاد وحصـره فِى الدائره الرباعيّه وبعض تلامذتهم كان الدافع لهم إليه فِى الواقع هذه الحاله النفسيه الكامنه فِى نفوسـهم، حيث أن سـدّ باب الاجتهاد وحصـره فِى تلك الـدائره يعالـج لهم تلك المشـكله؛ إذ لا تقع مخـالفه بعـد هـذا بين الأَدِلَّه وبين تلـك الحـاله النفسـيّه؛ لأن الأَدِلَّه هى أدله الفقهـاء الأربعه عَلَىٰ الأحكام، والفقهاء الأربعه لم يخـالفوا مسـلّمات الصـحابه مثلاً، فأراحهم هـذا الْعَمَل (أى: سـد باب الاجتهاد) عن لزوم تأسـيس فقه جديـدٍ وحكم غريب عَلَىٰ الصـحابه انطلاقاً من الأَدِلَّه والقواعـد، كمـا أن هـذا الْعَمَل (أى: سـد باب الاجتهاد) أراحهم أَيْضاً عن لزوم تأسيس فقه جـديد وحكم غريب عَلَىٰ الصـحابه، انطلاقاً من حاله عـدم المبالاه بالـدين؛ إذ كان كثير منهم لا يبالون بدينهم ولا يتحرّجون من الإفتاء برأيهم وجعل الحكم عند أنفسهم، ولو كان عَلَىٰ خلاف ما هو المسلّم فِى نظرهم عند الصحابه مثلاً.

وَأَمَّا أصحابنا فقهاء الإماميه رضوان الله عليهم فهو ولله الحمد بعيدون كُلَّ البعد عن هذه الناحيه الثَّانيه (أعنى: تأسـيس فقه جديد وحكم غريبٍ مخالفٍ للمسـلّمات عنـد الأصـحاب) انطلاقاً من حاله عدم المبالاه بالدين؛ إذ لَيْسَ فِى فقهاء الإماميه عَلَىٰ الإِطْلَاق مَن يجعل الحكم من عند نفسه، وهذه من نِعَم الله تعالى عليهم ومن بركات أهل البيت عليهم أفضل الصَّلَاه والسلام.

ص: ٢٢٢

وَأَمَّا الناحيه الأولى (تأسيس فقه جديد وحكم غريبٍ مخالفٍ للمسلّمات عند الأصحاب انطلاقاً من الأدِلّه والقواعد) فقد كانوا أَيْضاً بعيدين عنها سابقا؛ لأن أدلّتهم وقواعدهم كانت بنحوٍ يتّسق مع المسلّمات والمشهورات بين الأصحاب وذلك لأن جملةً منهم كان يقول بحجيه الإجماع المنقول، وجمله منهم كان يقول بحجيه الشهره أَيْضاً، وجمله منهم كان يقول بجبر ضعف سند الخبر بعمل الأصحاب وبوهن الخبر الصَّحِيح سنداً بإعراض الأصحاب، بل تعمّقوا فِي هذا المضمار أكثر من ذلك، فقال بعضهم بانجبار الدِّلاَلَه أَيْضاً بعمل الأصحاب، ويوجد مثل ذلك فِي كلمات الشيخ الأَعْظَم الأنصاري قده (مع أَنَّهُ يقال أَنَّهُ مؤسس صناعه الأُصُول الموجوده بأيدينا اليوم وإن كان الصَّحِيح أن مؤسس الأُصُول بمرحلته المألوفه اليوم هو الوحيد البهبهانيّ ((١))) فَإِنَّهُ عَلَى سبيل المثال قد يقول: لعل هذا الحديث دلالته منجبره بعمل الأصحاب، وقد يقال: إن إطلاق دليل القرعه إِنَّمَا نعمل به فِي موردٍ عَمِلَ به الأصحاب فيه، ونحو ذلك مِمَّا يوجد فِي كلماتهم.

وهذه المباني والأدله والقواعد كانت تدفع عنهم محذور الوقوع فِي مخالفه تلك الحاله النفسيه وتأسيس فقهٍ جديد وحكم غريب مخالفٍ للمسلّمات عند الأصحاب انطلاقاً من الأَدِلّه والقواعد.

ولكنَّ المتأخرين من الأصحاب رحمهم الله أخذوا يهدمون هذه المباني والقواعد شيئاً فشيئاً، فقد كان هدم بعضها من قِبَل الوحيد البهبهاني ومن بعده الشيخ الأنصاري رحمهما الله سُلَّماً لوصول مَن تأخّر عنهما من الأصحاب إلى نهايه ما يقتضيه هذا المسلك من هدم كُلّ تلك المباني والقواعد؛ إذ كان التفطّن إلى بطلان بعضها مستدعياً للتفطّن بالتدريج إلى بطلان ما يشابهه، وكأَنَّ السَّيِّدَ الأُسْتَاذَ الْخُوئِيَّ رحمه الله من أوائل مَن بَنى عَلَى عدم انجبار ضعف السَّنَدِ (فضلاً عن الدِّلاَلَه) بعمل الأصحاب، وعدم وهن صحّه السند بإعراضهم.

١- (١) - راجع فِي ذلك المعالم الجديده.

وقـد كانوا فِى أوائل أيام الشـروع فِى إبطال هـذه المبانى والقواعـد يبطلونها فِى «الأُصُول» ولكن يتمسّـكون بها فِى «الفقه»، ولـذا كـان يُشـكَل عليهـم بـأن «الإجمـاع المنقـول» مثلاًـ أصـبح فِى «الأُـصُول» فيرجحـه ولٰكِنَّهُ فِى «الفقـه» حجه وترى الشـيخ الأَـعْظَم الأنصارى رحمه الله يجعل لمثل الإجماع المنقول أثراً مهمّاً فِى الفقه والإفتاء مع إبطاله إيّاه فِى الأُصُول.

وواقع المطلب هو أن الـدافع لهم فِى الحقيقه إلى الإفتـاء بعـدّه من الفتاوى والأحكام الَّتِى يتراءى أنهم اسـتندوا فيها إلى أدلّةٍ من قبيـل «الإجمـاع المنقول» و«الشـهره» ونحوهـا إِنَّمَـا هو عبـاره عن تلـك الحاله النفسـيه المـذكوره الَّتِى كانت تمنعهم عن مخالفه المسلّمات عنـد الأصـحاب، ولكنّ التزامهم بـالفنّ كان مانعاً عن ظهور ذلك لهم بوضوح وموجباً للاسـتنكاف من الإفتاء بشـىءٍ رغم اعترافهم بعدم اقتضاء الأدلّه والقواعد له، فكان أثر تلك الحاله النفسـيه يبرز لهم فِى شكل دليلٍ من قبيل «الإجماع المنقول» و«الشهره» ونحو ذلك كى لا يكون إفتاؤهم بتلك الفتاوى والأحكام خروجا عن الفنّ وإفتاءًا بما لا تقتضيه القواعد والأدله، بينما الـدَّلِيل الحقيقى الْوَاقِعِيّ لهم عَلَىٰ تلـك الفتـاوى إِنَّمَـا هو تلك الحاله النفسـيه دون هـذه الأَدِلَّه الَّتِى اسـتندوا إليها (مثل الإجماع المنقول والشـهره ونحوهمـا) ولـذا تراهم ينكرون هـذه الأَـدِلَّه فِى الأُـصُول ويعملون بهـا ويسـتندون إليها فِى الفقه؛ لوجود نفس الـدافع السابق والَّذِى كان موجوداً عند مَن تقدّم عليهم ونفس الدَّلِيل الحقيقى الكامن فِى النفس، فكأن واقع الدَّلِيل لم يبطل ولا زال باقيا فِى النفس، وإن بطلت الأدلّهُ الصوريه الَّتِى كانت فِى الحقيقه وليدهً لواقع الدَّلِيل ولتلك الحاله النفسيه.

إلى أن انتهى الأـمر بالتدريـج إلى جعل ما فِى علم الأُصُول الجديـد من إبطال هـذه المبانى مؤثّراً عَلَىٰ الفقه، فترى السَّيِّدَ الأُسْـتَاذَ الْخُوئِيَّ رحمه الله يبنى فتـاواه فِى الفقه عَلَىٰ مـا يقتضـيه إنكـار الجـبر بالعمـل وإنكـار الـوهن بالعمـل ونحو ذلـك مِمَّا تنقّـح فِى الأُصُول.

ولأجل هذه التطوّرات بدأت تلك الحاله النفسيه تظهر فِى مظهر آخر وهو حُجِّيَّه «السِّيرَه» ولذا ترى الاستدلال بالسيره فِى ألسنه المتأخرين عن الشيخ الأَعْظَم رحمه الله كثيراً، بينما هو فِى لسان الشيخ قليلٌ، ناهيك عَمَّا قبله.

هذا هو معنى ما قلناه من اتّساع دائره الاستدلال بالسيره بالتدريج كلّما تقلّصت دائره الاِسْتِدْلَال بالأدله الَّتِى كان يعوّل عليها سابقاً فِى الفقه لإثبات المسلّمات والمرتكزات الفقهيه ثُمَّ بطلت بعد ذلك فِى علم الأُصُول مثل الإجماع المنقول والشهره والجبر بالعمل والوهن بالإعراض ونحو ذلك.

ومن هنا فقد اشتدّت الحاجه إلى بحث «السِّيرَه» بعد أن بطلت تلك المدارك الفقهيه، وَأَمَّا الإجماع المحصّل واتفاق الكلّ، فدعوى القطع به ليست بأهون من دعوى القطع بالحكم ابتداءً.

ومن هنا أصبحنا بحاجه ماسه اليوم إلى بحث وافٍ فِى نفس دليليّه «السِّيرَه» قبل استعمالها كدليل لإثبات غيرها بها، وفى شروط هذه الدليليه ونكاتها حتَّى نكون عَلَىٰ بصيره ورؤيه واضحه منها من حيث كيفيه الاستدلال بها، وأنه متى يكون الاستدلال بها صحيحاً؟ ومتى لا يكون؟

ومن أجل ذلك رأى سَيِّدُنَا الأُسْتَاذُ الشَّهِيدُ رحمه الله أن من الضرورى عقد بحث مستقل فِى علم الأُصُول عن «السِّيرَه» بعنوانها، وهذا هو الصَّحِيح، وهو الَّذِى قام به رحمه الله فِعْلًا؛ فقد عقد بحثاً رائعاً عن السِّيرَه الْعُقَلَائِيَّه والمتشرعيه أبرز فيه الأسس والقوانين والنكات الَّتِى يبتنى الاِسْتِدْلَال بالسيره عَلَىٰ أساسها كما سوف نرى ذلك إن شاء الله تعالى.

فحطّت «السِّيرَه» بفضل هذا البحث البديع الرفيع قوائمها عَلَىٰ أسس متينه وقوانين رصينه ونكات جمّه، فهو بحث جديد تماماً عَلَىٰ علم الأُصُول، لا تجد أصوليّاً طرقه من قبل، وكم له رحمه الله فِى «الأُصُول» من مثل ذلك من الأبحاث القيّمه والجواهر الثمينه والدرر المضيئه الَّتِى تبهر العقول، مَلَأَ بها مدرستَه الأصوليه الفريده.

ولا غرو، فهو ذاک الأُصولِیّ العملاق الَّذِی أسّس هـذه المـدرسه الأصولیه الرصـینه وهـذا البنیان الأُصولِیّ الشامـخ والمرصوص الَّذِی فاق المدارسَ الأصولیه الأخری دقّهً واستیعاباً وإبداعاً مِمَّا یجعلنا نعتبر المرحله الَّتِی وصل إلیها مستوی هذا العلم عَلَیٰ یدیه رحمه الله طفرهً حقیقیهً وقفزهً نوعیه متمیّزه فِی هویّتها عَلَیٰ من المراحل السابقه لهذا العلم.

فلَئِن کان عصر الوحید البهبهانی ومن بعده الشیخ الأنصاری رحمه الله هو عصر کمال علم الأُصول، فالعصر الَّذِی دخل فیه علم الأُصول عَلَیٰ ید سَیِّدِنَا الأُسْتَاذِ الشَّهِیدِ رحمه الله هو عصر قمّه کماله وذروه تمامه. فلله درّه وعلیه أجره.

ولندخل الآن فِی بحث «السِّیرَه» والکلام حولها یقع فِی جهات عدیده:

الجهه الأولی: فِی أقسام السِّیرَه.

الجهه الثَّانیه: فِی کیفیه الاستدلال بها عَلَیٰ الحکم الشَّرْعِیّ.

الجهه الثَّالثه: فِی تخصیص الحکم الشَّرْعِیّ الَّذِی یثبت بسیره المتشرعه.

الجهه الرابعه: فِی حدود إمضاء الشَّارِع علیه السلام لسیره العقلاء.

الجهه الخامسه: فِی الفوارق بین «سیره العقلاء» و«سیره المتشرّعه».

وفیما یلی نَتَحَدَّثُ عن هذه الجهات تباعاً.

: أقسام السِّیرَهِ/السِّیرَه/الدَّلِیل الشَّرْعِیّ غیر اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: أقسام السِّیرَهِ/السِّیرَه/الدَّلِیل الشَّرْعِیّ غیر اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

السِّیرَه

الجهه الأولی من الجهات الَّتِی لا بد من البحث عنها فِی باب السِّیرَه عباره عن البحث عن أقسام السِّیرَه؛ فَإِنَّ السِّیرَه یمکن تقسیمها إلی ثلاثه أقسام:

القسم الأَوَّل: السِّیرَهُ الَّتِی تُنَقِّحُ مَوْضُوعَ الْحُکْمِ الشَّرْعِیِّ وصغراه، فلا یُراد بها إِثْبَات الْحُکْمِ الشَّرْعِیِّ نفسِهِ، ولا یُرَاد بها تنقیح ظُهُور الدَّلِیلِ الشَّرْعِیِّ فِی الْحُکْمِ.

ص: ۲۲۶

القسم الثَّانِی: السِّیرَهُ الَّتِی تُنَقِّحُ فهمَنا للدلیل الدَّال عَلَیٰ الْحُکْمِ الشَّرْعِیِّ والظهورَ الدَّالَ عَلَیٰ الْحُکْمِ الشَّرْعِیِّ، ولا یُرَاد به إثبات

مَوْضُوعَ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ، ولا يُرَاد به أَيْضاً إِثْبَات الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ نفسه؛ فَإِنَّ للدَّلِيلَ الشَّرْعِيِّ دليلُه، وَإِنَّمَا فهمنا لذاك الدَّلِيل يُثبت بِالسِّيرَه.

القسم الثَّالِث: السِّيرَهُ الَّتِى يُراد بها إِثْبَات الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ نفسه، أى: هى الدَّلِيل عَلَىٰ الحكم الشَّرْعِيّ.

فنلاحظ أنَّ هذه الأقسامَ الثَّلَاثَهَ تختلف عن بعضها تماماً، ولكل واحد منها نحو أو أنحاء نبدأ فيما يلى بشرحها وتوضيحها:

أَمَّا القسم الأَوَّل: فهو عَلَىٰ نحوين:

النَّحْوُ الأَوَّل: أَنْ تَكُونَ السِّيرَهُ موجِدهً ثُبُوتاً للموضوع؛ أى: تُحَقِّق الْمَوْضُوعَ ثُبُوتاً.

النحو الثَّانِى: أَنْ تَكُونَ السَّيْرهُ كاشفهً إِثْبَاتاً عن وجود الْمَوْضُوع.

أَمَّا النحو الأَوَّل: فَالسِّيرَهُ فِى هذا النَّحْو تَتَصَرَّفُ وَتَتَدَخَّلُ فِى الْمَفْهُوم والعنوانِ الَّذِى أُخِذ مَوْضُوعاً للحكم الشَّرْعِيِّ،كالسِّيرَهِ القائمهِ عَلَىٰ الإنفاق عَلَىٰ الزَّوْجَهِ بمستوىً مُعَيَّنٍ، بحيث لو أنفق الزوجُ عليها بأقل من هذا المستوى لم يكن مصداقاً لِلإِمْسَاكِ بِالْمَعْرُوفِ فِى الآيه الكريمه {الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ

}((١)) أو مِصْدَاقاً لِلْمَعْرُوفِ فِى الآيه {وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

}((٢))؛ فَإِنَّ الدَّلِيلَ الدَّالَّ عَلَىٰ وجوبِ النَّفَقَهِ عَلَىٰ الزَّوْجَهِ لَمْ يُبَيِّن مقدارَ النَّفَقَهِ ولا نوعَها ولا حدودَها، وَإِنَّمَا دَلَّ القرآنُ الكريمُ عَلَىٰ وُجُوبِ إمساكِ الزَّوْجَهِ بِالْمَعْرُوفِ أو تسريحها بإحسان. فكيف يتحقق مَوْضُوعَ الْحُكْمِ الَّذِى هو «الإمساك بِالْمَعْرُوفِ»؟ ومتى يكون الإنفاق عليها إنفاقاً يتحقق به المقدار الواجب؟ فهل يتحقق «الإمساك بِالْمَعْرُوفِ» فِى المأكل برغيف من الخبز والفجل؟ أم هل يتحقق ذلك فِى المسكن بحجره داخل مضيف أو فندق؟ أم عَلَىٰ عكس ذلك يتحقق «الإمساك بِالْمَعْرُوفِ» فِى المأكل باللحم والرز والفواكه، وفى المسكن بأن يأخذ الزَّوْجُ لها مسكناً خاصاً؟

١- (١) - سوره البقره (٢): الآيه ٢٢٩.

٢- (٢) - سوره النساء (٤): الآيه ١٩.

للإجابه عن هـذا السؤال نأتى إلى الـدَّلِيل الشَّرْعِيّ ونرى أَنَّهُ لم يُحَـدِّدْ مقـدارَ هـذا الإنفاق وحـدودَه، وبذلك يُفسح المجال أمام السِّيرَهِ لتُشـخِّصَ وتُحـدِّدَ أنَّ هـذا المعروف عباره عَمَّا هـو المتعـارف بيـن النَّاس. فـإذا كـانت السِّيرَه المتعـارفه فى «الإمسـاك بالمعروف» فِى المسـكن قبل قرونٍ شَيْئاً بسيطاً يقتصر فِى إسكان الزَّوْجَهِ فِى حجرهٍ واحدهٍ للظروف الاقتصاديه أو لظروف أخرى، لكن شَـيْئاً فشـيئاً تغيرت الأزمنه ومن فيها وباتت السِّيرَهُ المتعارفه بين الناس عَلَى أن «الإمساك بالمعروف» فِى المسكن عباره عن بيت وبعض الكماليـات، ولاـ ننسـى أن الأمـاكن لهـا دخـل فِى السِّيرَه، فـالقريه عَلَى سبيـل المثـال أبسـط من المـدينه من نـاحيه الإمكانيات و..

إذن، فـالمهمّ أنّ السِّيرَهَ هنا نَقَّحَتْ مَوْضُوعَ الْحُكْم الشَّرْعِيّ، وإذا تَنَقَّحَ الْمَوْضُوعُ يثبت الحكمُ الشَّرْعِيُّ؛ فإِنَّ الحكمَ يتبع الْمَوْضُوعَ (أى: الشَّارِع أوكلَ الحكمَ إلى الْمَوْضُوع وَالْمَوْضُوعُ مَوْضُوعٌ يمكن للعرف أن يتدخَّل فِى تشخيص مصداقه).

وَأَمَّا النحو الثَّانِى (أَنْ تكشـف السِّيرَهُ إِثْبَاتـاً عـن وجـود الموضـوع وثبـوته): فمعنى السِّيرَه فيـه أنهـا لاـ تَتَصَـرَّفُ ولاـ تَتَـدَخَّل فِى الْمَوْضُوع والعنوان المأخوذ مَوْضُوعاً فِى الْحُكْم الشَّرْعِيّ ولا تـدخل فِى تكوينه وإيجاد فردٍ ومصداقٍ له، وَإِنَّمَا تكشف السِّيرَهُ عن وجـود هـذا الْمَوْضُـوع. وإلى هـذا النَّحْـوِ مـن السِّيرَهِ يرجـع أغلـب البنـاءاتِ الْعُقَلاَـئِيَّهِ الَّتِى يُراد بهـا تحليـل مرتكزات المتعـاملين ومقاصـدهم النَّوْعِيَّه فِى المعاملاـت. ونـذكر كمثـال عَلَى ذلـك تلـك السِّيرَهَ القـائمهَ عَلَى اشتراط عـدم الْغَبْن فِى المعامله بحيث يكون هـذا الاشتراط مَفْهُوماً ضـمناً (وإن لم يُصـرَّح فِى العقـد مِنْ قِبَلِ المتعاملين ولَكِنَّ هذا الشَّرْطَ موجود فِى ارتكاز الطرفين)، وهـذه سيرهٌ تُنَقِّحُ مَوْضُوعَ الْحُكْم الشَّرْعِيّ إِثْبَاتـاً (وليس ثُبُوتاً كما فِى النَّحْو الأَوَّل)، أى: يكشف عن أن مَوْضُوعَ الْحُكْم الشَّرْعِيّ ثابت؛ لأَنَّ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ الَّذِى ثبت بِالـدَّلِيلِ هو النبوى صلى الله عليه وآله وسلم «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» وهذا مَا نُسَـمِّيهِ فِى كتاب المكاسب ب_«خيار الشَّرْطِ»((١)). فإذا فرضـنا أن البناء الْعَامّ لـدى الْعُقَلاَء هو أنهم لا يرضون بأن تَفُوتَهُمْ ماليهُ مالٍ، بل يرضون بـأن يُعَوَّضَ شَـخْصُ المـالِ بمـال آخر مساوٍ له فِى الْمَـالِيَّهِ أو إذا اختلف عنه فِى الْمَالِيَّهِ يكون الاختلاف والفارقُ بَسِـيطاً جِدّاً. إعداد وتقرير: الشيخ محسن الطهرانى عفى عنه. إذن، المساواه بين الماليتين شرطٌ ضمنيٌّ فِى المعاملات، وإن لم يصرح بها العقلاءُ.

١- (٣) - فـالحكم هنـا هو ثبوت الخيـار وَالْمَوْضُوع هو اشتراط الخيـار. أى: إذا اشترطتَ خيار الْغَبْن فِى العقـد فَسَوْفَ يثبت لك هذا الخيار، أى:هذا الحكم يثبت عَلَى هذا الموضوع.

هنا نقول: إنَّ هـذا البِناءَ الْعُقَلاَـئِيَّ يوجب ظُهُوراً حَالِيّاً وَنَوْعِيّاً فِى أنهما قـد اشترطا ضـمناً المساواهَ فِى الماليتين عُرْفاً (أى: اشترط أحدهما عَلَى الآخر أن لا يكون الاختلاف فاحشاً، أى: اشترطا عدم الْغَبْن)، فَالسِّيرَهُ كشـفت هنا عن أن شرط «عدم الْغَبْن» موجودٌ فِى المعامله، والدليل دَلَّ عَلَى أَنَّهُ متى ما اشترط «عدم الْغَبْن» فالْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ (أى: نَقَّحَتْ وأثبتت السِّيرَهُ مَوْضُوعَ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ، بِمَعْنَى أَنَّهَا كشـفت عَنْ أَنَّ مَوْضُـوعَ الْحُكْـمِ الشَّرْعِيِّ (اشـتراط الخيـار) موجـود فِى هـذا الحكم الشَّرْعِيّ (وهـو ثبـوت الخيار).

ويترتب عَلَى ما ذكرناه من الفرق بين هـذين النحوين من السِّيرَه أثرٌ مهمٌّ فِى مقام استنباط الفقيه الحكمَ الشَّرْعِيَّ فِى حق الإنسان الَّذِى يشـذُّ عن هـذه السِّيرَه ويخالف الآخرين فِى مورد مُعَيَّنٍ؛ فَإِنَّ موقف الفقيه فِى حق هـذا الإنسان فِى النَّحْو الأَوَّل يختلف عن موقفه تجـاهه فِى النَّحْو الثَّانِى، أى: يختلف حكم الشـذوذ عن النَّحْو الأَـوَّل عن حكم الشـذوذ عن النَّحْو الثَّانِى؛ فَـإِنَّ بالإمكان أن يشـذ بعض النَّاس عن النَّحْو الأَوَّل كما يمكن أن يشـذ بعض النَّاس عن النَّحْوِ الثَّانِى (بأن يقول: إننى أوفِّر للزوجه هـذا المسـتوى الأَـدنى من وسائل الراحه وإن كان هـذا المسـتوى مخالفاً لسيره النَّاس والمتعارف بينهم). هنا يظهر الفارق بين النحوين حيث أن موقف الفقيه تجاه الإنسان الأَوَّل (الَّذِى شـذ عن السِّيرَه بالنحو الأَوَّل) يختلف عن موقفه تجاه الإنسان الثَّانِى (الَّذِى شذ عن السِّيرَه بالنحوِ الثَّانِى)؛ فَإِنَّ شـذوذَ الإنسان الأَوَّل (الَّذِى شـذ عن السِّيرَه الموجِده للموضوع) لا يُؤَثِّرُ فقهيّاً فِى فاعليّهِ هذه السِّيرَهِ؛ لأننا قلنا: إن السِّيرَه توجِـد فرداً حقيقياً للموضوع. إذن يجب عَلَى الزَّوْجِ الَّذِى يريـد امتثال الحكم الشَّرْعِيِّ حقيقهً أن يُنفق عَلَى زوجته بهذا المسـتوى المتعـارف اليوم، فلو أنفق عليهـا بالمقـدار الأقـل لم يمتثـل الحكم (وهو الإمسـاك بِـالْمَعْرُوفِ) حتَّى وإن كـان شـاذاً ويخـالف الآـخرين فِى هـذه السِّيرَه، ولكن هـذه السِّيرَه عَلَى أى حـال حققت الفردَ الحقيقىَّ لموضـوع الإنفـاق؛ إذ يجب عليه أن يوجِدَ الفردَ الحقيقىَّ للإنفاق، وليس الفرد الادّعائىّ الشاذ الَّذِى يدّعيه.

وَالْحَاصِلُ أَنَّ شـذوذَ الإنسان الأوَّل لا يؤثر فِی فاعلیه هذه السِّیرَه وَإِنَّما تؤثر هذه السِّیرَه أثَرَها وتوجِد فرداً حقیقیاً لموضوعِ الحکمِ الشَّرْعِیِّ. فعلی هذا الإنسان الشاذ (إذا کان ملتزماً بالشَّریعه) أن یمتثل الحکمَ الشَّرْعِیَّ امتثالا بهذا النَّحْو فقط ولیس أقل من ذلک، ولو کان هو من المخالفین لهـذه السِّیرَه؛ فَإِنَّ مخالفتَه لا تغیِّر الحکمَ الشَّرْعِیَّ، وهـذا بخلاف النحو الثَّانِی، فإن الشـذوذ والمخالفه یؤثر فِی حکم هذا الشخص، کما سوف نری ذلک إن شاء الله غداً. إعداد وتقریر: الشیخ محسن الطهرانی عفی عنه.

أقسام السِّیرَهِ/السِّیرَه/الدَّلِیل الشَّرْعِیّ غیر اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: أقسام السِّیرَهِ/السِّیرَه/الدَّلِیل الشَّرْعِیّ غیر اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

کُنَّا نَتَکَلَّمُ فِی الْقِسْمِ الأَوَّلِ مِنَ السِّیرَهِ وهی الَّتِی تُنَقِّحُ مَوْضُوعَ الْحُکْم الشَّرْعِیِّ وتحقق فَرْداً حَقِیقِیّاً لِمَوْضُوعِ الْحُکْم وَذَکَرْنَا أَنَّهَا عَلَیٰ نحوین؛ إذ تَارَهً تُنقِّح مَوْضُوعَ الْحُکْم الشَّرْعِیِّ ثُبوتاً وأخری تُنقِّح موضوعَه إِثْباتاً. وذکرنا الفرق بین هـذین النحوین، ثُمَّ انتهینا إلی آثار هـذا الفرق، فـذکرنا الأَثَرَ الأَوَّلَ وهو أن شذوذ الإنسان عن السِّیرَه بِالنَّحْوِ الأَوَّل لا یرفع عنه الحکمَ الشَّرْعِیَّ الثابت عَلَیٰ ذاک الْمَوْضُوع الَّذِی نَقَّحَتْ هذه السِّیرَهُ وجودَه وفرده حَقِیقَهً ووجداناً.

وهـذا أثر مهم فِی مقام استنباط الفقیه للحکم الشَّرْعِیّ بشأن هذا الإنسان، فالفقیه یفتیه أنک وإن کنت مخالفاً للسیرهِ ورافضاً لها ولکن هـذه السِّیرَهَ أوجـدتْ عنـدکَ فَرْداً حَقِیقِیّاً من موضوع الحکم الشَّرْعِیّ، وَبِالتَّالِی أنت أحرزتَ الْمَوْضُوعَ الشَّرْعِیَّ، أی: أنت تقبل بأن سیره النـاس قـائمه الیوم عَلَیٰ أن إمساک الزوجه والإنفاق علیها بالمعروف مثلاً هو أن یأخذ لها بیتاً خاصاً ویؤمن لها المأکل والمشرب والملبس المناسب لشؤونها فِی هذا العصر، ولیس ما کان یعتبر إنفاقاً بالمعروف قبل قرون، فیفتی الفقیه حِینَئِذٍ بوجوب اتّباع السِّیرَه.

ص: ۲۳۰

وهذا بخلافِ الإنسان الَّذِی یشذ عن السِّیرَهِ الکاشفه عن وجود الْمَوْضُوعِ (أی: النَّحْوِ الثَّانِی)؛ إذ أن نتیجه السِّیرَهِ لیست ملزمه له، وقـد مثّلنا له بِالسِّیرَهِ القـائمهِ بین المتعـاملین فِی عُرف النـاس عَلَیٰ أَنَّهُم یشترطون «عـدم الْغَبْن» بنحو الاشتراط الضـمنی. فلو أن متبایعین بَنَیا عَلَیٰ رفض هـذه السِّیرَه ومخالفتها، وأقدما عَلَیٰ المعامله مِنْ دُونِ أن یشترطا ضِمْناً ما یشترطه الناسُ (من عدم الغبن) فَحِینَئِذٍ لا یثبت الحکمُ بشأنهمـا؛ فَإِنَّ الحکم الَّذِی کـان ثابتاً عَلَیٰ الْمَوْضُوع عبـاره عن وجوب الوفاء بِالشَّرْطِ (= الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ)، بینما لم یشترط هـذان الشـخصان «عـدمَ الْغَبْن»، فلا یثبت علیهما الحکم بـ«الْمُؤْمِنِینَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ»، فلا یثبت لأی واحد منهما خیارُ الشَّرْط (فإِنَّنا فِی هذا الفرض أرجعنا خیارَ الْغَبْن إلی خیار الشَّرْط).

وکذلک لو فرضـنا أنَّ المشتری وحده رفض هذه السِّیرَهَ فأقدم عَلَیٰ شـراء هذه السـلعه بأی سعرٍ کان، باعتبار أن حاجته إلی هذه السـلعه شدیـده، فأقـدم عَلَیٰ هـذه المعامله ولو کانت غبنیهً. ومعنی ذلک أَنَّهُ رفع یـده عن ذاک الارتکاز الموجود لـدی العقلاء المتقـدم وهو أن الْعُقَلَاء یبنون فِی معاملاتهم عَلَیٰ عدم رفع الید عن مالیه مالهم إلا بمالیهٍ مساویه له أو بأقل منها بقلیل؛ فلا یثبت بشأنه خیـار الفسخ؛ لأَن السِّیرَهَ (فِی هـذا النَّحْو الثَّانِی) لا تُحمِّلُه الخیار؛ لأَنَّ دور هـذه السِّیرَه هو الکشف عن قصـد المرء وهـذا

المتبايعُ لم يشترط عدمَ الْغَبْن، فانتفى موضوع الحكم (وهو اشتراط الخيار)، فانتفى الحكم (وهو الخيار) أَيْضاً.

هذا هو الأثر الأَوَّل من آثار الفرق بين هذين النحوين من السِّيرَه فِی الْقِسْمِ الأَوَّلِ.

الأـثر الثَّانِی: هـو أنَّ هنـاک فارقـاً جَوْهَرِیِّاً بیـن الحکمِ الَّذِی یسـتنبطه الفقیهُ مبتیِّاً عَلَی النَّحْوِ الثَّانِی من السِّیرَهِ وبین الحکم الَّذِی یسـتنبطه بمعزل عن هذا النَّحْو الثَّانِی مِنَ السِّیرَهِ. فعلی سبیل المثال نذکر مثال «خیار الغبن» المتقدم الَّذِی ذکرناه کمثال فِی النَّحْو الثَّانِی مِنَ السِّیرَهِ فنقول: لقـد تعلمنـا فِی کتـاب «المکـاسب» أن هناک طریقین أمام الفقیه لاسـتنباط خیار الغبن للمتعامل المغبون (بائعاً کان أم مشتریاً):

الطریق الأوَّل: هو الطریق الَّذِی سلکناه وهو عباره عن إثبات خیار الْغَبْن بإرجاعه إلی خیار الشَّرْط، بحیث یکون خیار الغبن أحد مصادیق خیار الشَّرْط. أی: هناک خیار ثابت فِی الشَّرِیعَه اسمه «خیار الْغَبْن» ودلیله هو «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ»، أی: کُلّ من اشترط شرطاً فِی المعامله فله خیار فسخ المعامله إذا تخلف الشَّرْط.

فتکون السِّیرَهُ فِی هذا النَّحْو الثَّانِی (مِنَ السِّیرَهِ الکاشفه عن الْمَوْضُوع) قائمه عَلَیٰ أن کُلّ عاقد لا یرفع یده عن مَالِیَّه ماله، فهذا معناه أن کُلّ عاقد یشترط ضمناً فِی المعامله أن لا یکون مغبوناً غبناً فاحشاً من حیث الْمَالِیَّهِ، وَحَیْثُ أَنَّ الظاهر أن هذین المتعاملین عاقلان أَیْضاً وماشیان عَلَیٰ ممشی الْعُقَلاَء فِی مقاصدهم المُعاملیه والتی من جملتها عدمُ رفع الید عن مَالِیَّه المال، إذن ینعقد للمشتری مثلاً ظهور حالی عرفی فِی أن ظاهر حاله أَنَّهُ اشترط خیارَ الْغَبْن، فیشمله قوله صلی الله علیه وآله وسلم: «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ». فیکون له خیار فسخ المعامله عند الْغَبْن باعتبار أَنَّهُ قد اشترط فِی المعامله ضِمْناً أن لا یقع مَغْبُوناً والدلیل قال: «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ».

والفقیه إذا سلک هذا الطریق لإثبات خیار الْغَبْن، وواجه إنساناً قد شذَّ عن الآخرین برفع یده عن مَالِیَّه ماله بما لا یساوی ماله أو یضاهیه قیمهً، بل دفع أضعافاً مضاعفهً من المال لأجل سلعهٍ رخیصهٍ. فهذا معناه أَنَّهُ لم یشترط الخیار لنفسه، وَحِینَئِذٍ لا یثبت له خیار الشَّرْط، رغم کونه مَغْبُوناً؛ لأننا أثبتنا خیار الْغَبْن عن طریق الشَّرْط وهذا الشَّرْط مفقود هنا؛ لأَنَّهُ لم یشترط فِی المعامله، فلیس له خیار، وإن کان مَغْبُوناً، ولکن الْغَبْن لَیْسَ له مَوْضُوعِیَّه فِی نفسه، وَإِنَّمَا نعتبره فیما إذا اشترط فِی المعامله عدمُ الْغَبْن، فإذا لم یشترط فیها عدم الْغَبْن فلا تکون للغبن خصوصیه، فلا یکون له الخیار حتَّی لو وقع مَغْبُوناً.

الطريق الثَّانِي: أن نثبت خيار الْغَبْن لا من باب أن البائع أو المشتري اشترطا عدمه ضِمْناً، بل كان دليلنا عَلَى إثبات خيار الْغَبْن دليلاً آخر كالسيره (من النَّوْع الثَّالِث وهي السِّيرَه المشرِّعه للحكم والتي تُثْبِتُ الحكمَ الشَّرْعِيّ رأساً) أو كدليل لفظي أو دليل لبي آخر دَلَّ عَلَى أَنَّهُ يجب أن لا يكون المشتري أو مَغْبُوناً. والمهمّ أن خيار الْغَبْن فِي هذا الطريق خيار شرعيّ وليس بإرجاعه إلى خيار الشَّرْط، سَوَاء اشترط فِي المعامله «عدم الخيار» أم لم يشترط فيها، فيكون خيار الغبن ثابتاً حتَّى لمن شذ عن عُرف النَّاس؛ لأَنَّه ثابت له شَرْعاً وليس بإرجاعه إلى خيار الشَّرْط حتَّى نقول بأنه لم يشترط عدم الْغَبْن (لا ضِمْناً ولا صريحاً).

فهذان نحوانِ من السِّيرَه من القسم الأَوَّل وهي السِّيرَه المنقِّحهُ للموضوعِ.

وَحِينَئِذٍ نقول: يَتَرَتَّبُ عَلَى القسم الأَوَّل بكلا نحويه أثران:

الأَوَّل: أَنَّ حُجِّيَّةَ هذه السِّيرَهِ عَلَى القاعده ولا نحتاج إلى فتح بحثٍ عن أن هذه السِّيرَه (بكلا نحويها) هل هي حجه أم لا؟ لأن دور هذه السِّيرَه إِنَّمَا هو دور إحراز الْمَوْضُوع. أي: يحرز الْمُكَلَّفُ ويقطع بأَنَّ مَوْضُوعَ الْحُكْمِ موجود وثابت. وَحِينَئِذٍ لا معنى لإفرادِ بحثٍ عن حُجِّيَّةِ القسم الأَوَّل مِنَ السِّيرَهِ؛ لأَنَّ هذا القسم مِنَ السِّيرَهِ لا يريد أن يثبت الحكمَ الشَّرْعِيَّ حتَّى تقولوا: كيف يثبتُ الحكمُ الشَّرْعِيُّ بِالسِّيرَهِ الْعُقَلاَئِيَّه؟ بل الحكم الشَّرْعِيّ هنا ثابت بدليله وَإِنَّمَا السِّيرَه هذه تحرزُ مَوْضُوعَ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ، وَحِينَئِذٍ يأتي الحكمُ الشَّرْعِيُّ ويحمل عَلَى هذا الْمَوْضُوع. إذن، إن حُجِّيَّه هذه السِّيرَه ترجع إلى حُجِّيَّه إحراز الحكم الشَّرْعِيِّ، بأن الْمُكَلَّف إذا أحرز مَوْضُوعَ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ فهل يكون إحرازُه حُجَّةً عليه أم لا؟ بالتأكيد حجةٌ عليه وهذا لا يحتاج إلى بحث آخر.

وَثَانياً: لطالما أن حُجِّيَّه هذا القسم الأوَّل عَلَیٰ القاعده فلا يُشترط فِی حجيّتها أَنْ تَكُونَ هذه السِّيرَه معاصره للمعصوم عليه السلام، بخلاف القسم الثَّانِی والثالث مِنَ السِّيرَهِ، بل تَتَوَقَّف عَلَیٰ أَنْ تَكُونَ هذه السِّيرَهُ موجودةً اليوم. وهذا ما نشرحه إن شاء الله يوم السبت.

السِّيرَه/الدَّلِيل الشَّرْعِیّ غير اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: السِّيرَه/الدَّلِيل الشَّرْعِیّ غير اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

كان الكلام فِی الْقِسْمِ الأَوَّل من أقسام السِّيرَه وهو عباره عن السِّيرَه الَّتِی تُنَقِّحُ مَوْضُوعَ الْحُكْمِ الشَّرْعِیّ، بكلا نحويها سَوَاء الَّتِی توجد الْمَوْضُوع أو الَّتِی تكشف عن وجود الْمَوْضُوع. وقلنا: يَتَرَتَّبُ عَلَیٰ هذا القسم الأوَّل مِنَ السِّيرَهِ:

أوَّلاً: أن حُجِّيَّه هذه السِّيرَه عَلَیٰ القاعده ولا تحتاج حُجِّيَّتُهَا إلى بحث؛ فَإِنَّ المفروض أن هذه السِّيرَه تُحرز لِلْمُكَلَّفِ الموضوعَ الشَّرْعِیّ (أی: توجب له القطع والقطع بموضوع الحكم الشَّرْعِیّ حجهٌ كما تَقَدَّمَ فِی بحث القطع)، فلا يوجد بحث آخر هنا.

وَثَانِياً: أَنَّهُ لا يشترط فيها أَنْ تَكُونَ معاصرةً لعصر حضور الْمَعْصُوم عليه السلام، بل حتَّى لو كانت هذه السِّيرَةُ حادثةً بعد عصر الْمَعْصُوم تكون حجهً، وكونها معاصره لعصر الْمَعْصُوم الحاضر لَيْسَ له دخل فِی حُجِّيَّه هذه السِّيرَه؛ وَذَلِكَ لأَنَّ وظيفةَ هذه السِّيرَه ليست هی الكشف عن أصل الحكم الكلیّ الشَّرْعِیّ كی يقال: إن سيره الْعُقَلَاء المتأخرين عن عصر حضور الْمَعْصُوم عليه السلام كيف يستكشف بها الحكم الشَّرْعِیّ، بل يُراد بها تنقيح مَوْضُوعِ الْحُكْمِ الشَّرْعِیّ كما عرفتم. إذن، اللازم فِی هذه السِّيرَه هو ملاحظةُ وجودها فِی الزمان الَّذِی يُراد إِثْبَات الْحُكْمِ الشَّرْعِیّ فيه (أی: زمان الْمُكَلَّف).

بل نقول أكثر من ذلك: لو ثبتت سيرةٌ تُنَقِّحُ مَوْضُوعَ الْحُكْمِ الشَّرْعِیّ وكانت معاصرةً لزمان الْمَعْصُوم ثُمَّ انتفت وزالت تلك السِّيرَه وانتهى أثرها وسقطت ولم تعد موجوده اليوم، فتلك السِّيرَه الموجوده فِی زمن الْمَعْصُوم سقطت عن مجال الاستنباط؛ لأنها لم تعد حِينَئِذٍ منقّحه ومحرِزةً للموضوع فِی زماننا. إذن، فالحجه هی السِّيرَه الفعليه فِی الْقِسْمِ الأَوَّل.

ص: ۲۳۴

هذا تمام الكلام فِی الْقِسْمِ الأَوَّل.

وأَمَّا القسم الثَّانِی مِنَ السِّيرَهِ فهو السِّيرَه الَّتِی تُنَقِّحُ ظهورَ الدَّلِيل وفهمَنا لِلدَّلِيلِ (فليس دورها إِثْبَات الْحُكْمِ الشَّرْعِیّ ولا إثبات الْمَوْضُوع) وذلك من قبيل المناسبات الْعُرْفِيَّه والبناءات والارتكازات العُقلائيه الَّتِی تُنَقِّحُ فهمَنا للأدله والنصوص الشَّرْعِيَّه؛ فإننا سوف نُبَيِّن فِی بحث حُجِّيَّه الظُّهُور إن شاء الله تعالى أن المرتكزات الْعُرْفِيَّه والبناءات الْعُقَلَائِيَّه كثيراً مّا تَتَدَخَّلُ فِی تكوين الظُّهُور لِلدَّلِيلِ وَتَتَصَرَّفُ فِی تحقيق دَلَالَهِ الدَّلِيل عَلَیٰ معنى مُعَيَّنٍ وتُشَكِّلُ قرائنَ لُبِّيَّهٍ مكتنفه بِالدَّلِيلِ (أی: غير متصله بالخطاب) كالقرائن اللَّفْظِيَّه الْمُتَّصِلَه بِالدَّلِيلِ الَّتِی تَتَصَرَّفُ فِی ظهور الدَّلِيل وَتُحَدِّدُ ظهورَ الدَّلِيل وَتُحَدِّد المراد من الدَّلِيل، وتوسِّعُ الدَّلِيل أو تضيق الدَّلِيل، أو تغير الدَّلِيل من معنى إلى معنى آخر، كما سوف تأتی الأمثله لها.

وحجيه هـذا القسم مِنَ السِّيرَهِ أَيْضـاً كـالقسم الأوَّل ثابتهٌ عَلَىٰ القاعـده ولا تحتاج إلى البحث، وذلك بعـد الفراغ عن أصل حُجِّيَّه الظُّهُور؛ لِأَنَّ هـذه السِّيرَه تُنَقِّحُ الظُّهُورَ وحجيه الظُّهُور تثبت فِي بحث حُجِّيَّه الظُّهُور، فلا نحتاج إلى بحث آخر لإثبات حُجِّيَّه هـذه السِّيرَه.

إذن، مع تَمَامِيَّه الدَّلِيل عَلَىٰ حُجِّيَّه الظُّهُور لَا بُدَّ من أخذ هذا القسم مِنَ السِّيرَهِ بعين الاعتبار.

مثال هـذه السِّيرَه: لنفرض أن الـدَّلِيل دَلَّ عَلَىٰ أن «المشترى إذا جاء بالثمن خلال ثلاثه أيام فله، وَإِلَّا فلا بيع بينهما»، فهـذا الدَّلِيل إن لم نضـمّه إلى ارتكاز عرفى عقلائى وجمدنا عَلَىٰ حاق هذا اللَّفْظ فَسَوْفَ نفهم من هذا الدَّلِيل انفساخ البيع بعد ثلاثه أيام، فلا يبقى بينهما لا بيع لازم ولا بيع متزلزلٌ، فيكون البيع بعد الثَّلَاثه باطلاً.

أَمَّا إذا أخـذنا بالارتكـاز العرفىّ وأَعْمَلْنَا هـذه المناسـبهَ الْعُرْفِيَّه عَلَىٰ أن معنى هـذه الجمله هو أن «لا بيع لازم بينهما»، وليس معناه «بطلان البيع وانفساخه»، فَحِينَئِذٍ بإمكانه أن يفسـخ البيع باعتبار خيار التأخير؛ لِأَنَّهُ تأخر فِي دفع الثمن، كما له أن يسـتمر فِي بيعه. فبحسب مرتبه اللزوم لا يوجد بيع بينهما، لا بحسب الصِّحَّه والاقتضاء.

ص: ۲۳۵

إذن، يُجعل الارتكازُ العرفيّ قرينةً عَلَیٰ أن البيع المنفى فِی قوله «فلا بيع بينهما» إِنَّمَا هو البيع اللازم، وليس هو البيع الصَّحِيح الجائز.

وهذا القسم مِنَ السِّيرَهِ يختلف عن القسم الأَوَّل مِنَ السِّيرَهِ، وهو أن هذه السِّيرَه بحاجه إلى إثبات معاصرته لزمن التشريع وزمان صدور الدَّلِيل وحضور الْمَعْصُوم عليه السلام (بخلاف القسم الأَوَّل مِنَ السِّيرَهِ) كي تُؤَثِّر عَلَیٰ ظهور الدَّلِيل آنذاك؛ فَإِنَّ ظهور الدَّلِيل حجه فِی زمن التشريع، فيجب علينا أن نعرف معنى ذاك الدَّلِيل فِی ذاك الوقت، وَإِلَّا فلا تُشَكِّلُ هذه السِّيرَه قرينةً لُبِّيَّةً كَالْمُتَّصِلَهِ بالنص، وَبِالتَّالِي لا تؤثر عَلَیٰ ظهور الدَّلِيل فِی عصر صدوره؛ لأنها لم تكن موجوده فِی ذاك العصر ولم تكن معاصرةً لعصر النص، فلا تؤثر عَلَیٰ ظهور الدَّلِيل آنذاك، مع أن الحجيه إِنَّمَا هی لظهور النص فِی عصر صدوره وليس فِی يومنا هذا.

وَحِينَئِذٍ توجد عندنا صور ثلاث:

الصُّورَه الأولى: أن نقطع بأن هذه السِّيرَه كانت موجوده فِی عصر صدور الدَّلِيل، فتكون حجه بلا خلاف من باب حُجِّيَّه الظُّهُور.

الصُّورَه الثَّانيه: أن نقطع بأن هذه السِّيرَه لم تكن موجوده فِی عصر صدور النص، وَحِينَئِذٍ لا كلام أَيْضاً؛ لأنها سوف لا تعود حجةً من باب حُجِّيَّه الظُّهُور؛ لأنها لم تكن موجوده آنذاك حَتَّی تُحدد ظهورَ الدَّلِيل.

الصُّورَه الثَّالثه: أن نَشُكَّ فِی أن هذه السِّيرَه الموجوده فِی زماننا هل كانت موجوده فِی عصر التشريع أَيْضاً لكی تؤثر فِی ظهور الدَّلِيل أم لم تكن موجوده آنذاك؟ فهنا لا يوجد عندنا إلا احتمال وجود هذه السِّيرَه آنذاك.

أقول: هذا الاحتمال أَيْضاً كاف فِی المقام ويمكن الاعتماد عليه؛ وذلك لأننا نعتبر السِّيرَه الموجوده اليوم قرينةً وذلك لوجوه ثلاثه:

الوجه الأَوَّل: أن نقول بأن احتمال وجود هذه السِّيرَه واحتمال ثبوتها فِی عصر التشريع يُشَكل احتمالَ وجود القرينه الْمُتَّصِلَه، وفی الموارد المماثله لا يمكن التَّمَسُّک بالمدلول اللغوی لِلدَّلِيلِ.

الوجه الثَّانِی: أن نُدخلَ المسألَةَ تحت كبرى أصاله عدم النقل وأصاله الثُّبات فِی اللغه والتی هی حجه فِی باب دلالات الألفاظ؛ فإن هذه السِّيرَه وهذا الارتكاز - كما قلنا - دخيلٌ فِی ظهور الكلام، وهذا معناه أن هذا الكلام لو صدر الآن لكان معناه هذا الشیء المعين، وَأَمَّا لو صدر قبل هذا (فِی عصر النص) فلا ندری ماذا كان معناه؟ لأننا لا ندری هل أن هذه السِّيرَه كانت موجده آنذاک أم لا؟ فتجری حِينَئِذٍ أصاله عدم النقل ويثبت أن ما هو الظاهر من الكلام اليوم هو منه سابقاً.

الوجه الثَّالِث: أن نغض الطَّرف عن الوجهين السابقين ونقول: بما أن السِّيرَه موجوده لدينا اليوم ونشک أنها كانت موجوده فِی عصر الْمَعْصُوم أو لا، فهناک طرق لإثبات معاصره السِّيرَه الموجوده اليوم فِی عصر التشريع والنصوص، وسوف نذكرها فِی الجهه الثَّانيه من جهات البحث عن السِّيرَه.

أَمَّا القسم الثَّالِث مِنَ السِّيرَهِ (وهو المهم) فهو السِّيرَه الَّتِی يُراد بها إثبات نفس الحكم الشَّرْعِیّ، لا تنقيحَ موضوعِ الحكم الشَّرْعِیّ ولا تنقيحَ فهمِنا لِلدَّلِيلِ الدَّال عَلَی الْحُكْمِ الشَّرْعِیِّ. وبالإمكان تقسيم هذا القسم إلى نحوين:

النَّحو الأَوَّل: السِّيرَه بلحاظ مرحله الواقع، ونقصد بها السِّيرَه الْعُقَلَائِيَّه القائمه عَلَی تصرفٍ مُعَيَّن وسلوک مُعَيَّن مِنْ قِبَلِ الْعُقَلَاء، وهذا السلوک يتخذه الْعُقَلَاءُ كموقفٍ ينبغی اتخاذه فِی مثل هذا المورد.

وبعباره أخرى: السِّيرَه الَّتِی يُرَاد بها إِثْبَاتُ وتنقيحُ الْحُكْمِ الشَّرْعِیِّ الْوَاقِعِیِّ.

وهذه السِّيرَه هی الَّتِی يقع الاستدلال بها فِی الفقه عَادَةً، سَوَاء كان هذا الحكم الْوَاقِعِیِّ الَّذِی يُرَاد إثباته بِالسِّيرَهِ حُكْماً تَكْلِيفِيّاً أم حُكْماً وَضْعِيّاً.

مثال الأوَّل (الحكم التَّكْليفِيّ): السِّيرَه الْعُقَلاَئِيَّه القائمه عَلَىٰ أن التصرف فِي مال الغير منوطٌ ومشروطٌ بأن يكون بطيب نفسه، وإن لم يأذن لفظاً بالتصرف، فالإذن اللَّفْظِيّ لَيْسَ دخيلاً فِي جواز التصرف فِي مال الغير، والحكم الشَّرْعِيّ الْوَاقِعِيّ الَّذِي يُراد إثباته بهذه السِّيرَه عباره عن جواز التصرف فِي مال الغير عند إحراز طيب نفسه.

مثال الثَّانِي (السِّيرَه الَّتِي يُرَاد بها إِثْبَات الْحُكْم الشَّرْعِيّ الْوَاقِعِيّ الوضعى): له أمثله عديده كالسِّيرَه الْعُقَلاَئِيَّه القائمه عَلَىٰ التملك بالحيازه فِي المنقولات؛ فَإِنَّ الحكم الشَّرْعِيّ الْوَاقِعِيّ الَّذِي يُراد إثباته عن طريق هذه السِّيرَه لَيْسَ حُكْماً تَكْلِيفِيّاً وَإِنَّمَا هو حكم وضعى (أى: الملكيه)، فَيُقَالُ: إن السِّيرَه الْعُقَلاَئِيَّه قائمه عَلَىٰ أن من يحوز شَيْئاً من الأموال المنقوله المباحه يكون مالكاً لذاك المال الَّذِي حازَه. فُيستدل بهذه السِّيرَه عَلَىٰ أن من حاز ملك شَرْعاً.

مثال آخر: السِّيرَه الْعُقَلاَئِيَّه القائمه عَلَىٰ أن انفساخ المعامله بسبب تلف المبيع والمُثمن قبل القبض، فيُرَاد بها إثبات الحكم الشَّرْعِيّ الْوَاقِعِيّ الوضعى (الوضعى عباره عن انفساخ البيع)، فيتمسك بِالسِّيرَهِ لإثبات أن التلف قبل القبض يوجب انفساخ المعامله وبطلانها شَرْعاً.

ومثال ثالث: السِّيرَه القائمه عَلَىٰ ثبوت خيار الْغَبْن للمغبون (والَّذِي تَحَدَّثْنا عنه فِي الْقِسْم الأَوَّل مِنَ السِّيرَهِ)، فيراد بها إِثْبَات الْحُكْم الشَّرْعِيّ الْوَاقِعِيّ ولَكِنَّهُ لَيْسَ حُكْماً تَكْلِيفِيّاً وَإِنَّمَا هو حكم وضعى وهو عباره عن خيار الْغَبْن. فهذه السِّيرَه قائمه عَلَىٰ أن المغبون (بائعاً كان أم مشترياً) له خيار الفسخ (بحيث لا نرجع خيار الْغَبْن إلى خيار الشَّرْط، بل رأساً نثبت خيار الْغَبْن عن طريق القول بأن سيره الْعُقَلاَء قائمه عَلَىٰ أن كُلّ مغبون فِي المعامله له خيار الفسخ، وَإِلاَّ رجعنا إلى القسم الأَوَّل) حتَّى لو لم يشترط عدم الغبن.

ص: ٢٣٨

هذا هو النَّحْو الأوَّل من القسم الثَّالِث مِنَ السِّيرَهِ.

النَّحْو الثَّانِي من هـذه السِّيرَه هی السِّيرَه بلحاظ مرحله الظاهر (لا بلحاظ مرحله الواقع)، أی: نقصـد بها السِّيرَه القائمه عَلَى تصـرف مُعَيَّن مِنْ قِبَلِ الْعُقَلَاء عنـدما يشـكّون فِی أمر مُعَيَّن، فَيُراد بهـذه السِّيرَه إِثْبَات الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ الظَّاهِرِیّ. وهـذه السِّيرَه هی الَّتِی يقع الاستدلال بها عَادَةً فِی الأُصُول:

المثـال الأَوَّل: من قبيـل السِّيرَه القائمه عَلَى الرجوع إلى قول اللغوی عنـد الشَّكّ فی معنى الكلمه، وإن لم يفـد كلامُ اللغوی لهم أكثر من الظن.

المثـال الثَّانِي: السِّيرَه القـائمه عَلَى رجوع كُلّ مـأمور إلى الثقه للتعرف عَلَى أمر المولی، وإن لم يفـد خـبر الثقه هـذا له أكـثر من الظن.

المثـال الثَّالِث: السِّيرَه القـائمه عَلَى رجوع غير أهـل الخـبره إلى أهـل الخبره، أو رجوع غير الأخصـائی إلى الأخصـائی، أو رجوع الجاهل إلى العالم وأهل الخبره (كالتقليد).

المثـال الرَّابع: السِّيرَه القـائمه عَلَى حُجِّيَّه الظُّهُور؛ فَـإِنَّ الْعُقَلَاء يرجعون إلى ظاهر كلام الْمُتَكَلِّم ويكتشـفون مراده من خلال ظاهر كلامه، وإن لم يفد ظاهر كلامه إلا الظن.

إذن، هذان نحوان مِنَ السِّيرَهِ فِی الْقِسْمِ الثَّالِث.

السِّيرَه/الدَّلِيل الشَّرْعِیّ غير اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: السِّيرَه/الدَّلِيل الشَّرْعِیّ غير اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

انتهينا إلى القسم الثَّالِث من أقسام السِّيرَه والَّذِی شرحناه بالأمس، وقلنا إنها عباره عن السِّيرَه الَّتِی يُرَاد منها إِثْبَات الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ، وقلنـا إنهـا عَلَى نحوين؛ فتـاره يُراد بها السِّيرَه الَّتِی تُثْبِتُ لنا الحكم الشَّرْعِیّ الْوَاقِعِيِّ، وأخرى يُرَاد بها السِّيرَه الَّتِی يُرَاد بها أن تُثْبِتُ لنا الحكم الشَّرْعِیّ الظَّاهِرِیّ، ومثّلنا لكل من النحوين ببعض الأمثله.

ص: ۲۳۹

وسوف يظهر من خلال الْبُحُوث القـادمه إن شـاء الله تعالى بعضُ الفوارق الفنيه بين هـذين النحوين مِنَ السِّيرَهِ من القسم الثَّالِث. من حيث أن طريقه استعمال النَّحْو الأَوَّل فِی مقام إِثْبَات الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ الْوَاقِعِيِّ تختلف عن طريقه استعمال النَّحْو الثَّانِي فِی مقام إِثْبَات الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ الظَّاهِرِیّ.

وعلى كُلّ حال فهـذا القسم الثَّالِث يختلف عن القسـمين السابقين مِنَ السِّيرَهِ فِی نقطهٍ مهمه وهی أن حُجِّيَّةَ هـذا القسم مِنَ السِّيرَهِ

ودليليّتها غير ثابته عَلَىٰ القاعده، بل تَتَوَقَّف عَلَىٰ إعمال عنايه إضافيه (خلافاً للقسمين السابقين) لكى تثبت حُجِّيَّته ودليليته عَلَىٰ الْحُكْم الشَّرْعِيّ، وَإلاَّ فمن دون العنايه لا يتبادر إلى الذِّهْن إلا التساؤل والاستفهام عن معنى الاستدلال بسيره النَّاس عَلَىٰ الْحُكْم الشَّرْعِيّ؟ فإنَّ عمل الْعُقَلَاء إِنَّمَا يكشف (عَلَىٰ أحسن التقادير) عن حكمٍ جعلوه وقرّروه عَلَىٰ أنفسهم، بينما يهتم الفقيه والأصولى بما هو الحكم المجعول مِنْ قِبَلِ الشَّارِع!

فما شروط تلك العنايه الَّتِى لَا بُدَّ من إعمالها؟

الشَّرْط الأَوَّل: طبعاً سوف نتعرض لها بالتفصيل فِى البحوث الآتيه إن شاء الله، لكن نقول بالإجمال: إن تلك العنايه هى أن نستكشف إمضاء الشَّارِع لهذه السِّيرَه الْعُقَلَائِيَّه الَّتِى فرضناها قائمةً عَلَىٰ شىء مُعَيَّن ونستكشف موقفاً مناسباً وملائماً مِنْ قِبَلِ الشَّارِع (ولو إجمالاً)، وأدنى درجات هذا الموقف الملائم عباره عن سكوته عن ردع هذه السِّيرَه، وَحِينَئِذٍ يثبت مضمونها وهو الحكم الشَّرْعِيّ الَّذِى نريده.

إذن، ليست الحجه والدليل بحسب الواقع عبارةً عن عمل النَّاس وَإِنَّمَا الحجه عباره عن إمضاء الشَّارِع لعملهم لا لِلسِّيرَهِ نفسها.

وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ هذه الصيغه من العنايه الَّتِى نحتاج إليها فِى هذا القسم الثَّالِث مِنَ السِّيرَهِ متوقفه عَلَىٰ أَنْ تَكُونَ السِّيرَه الَّتِى نريد الاستدلال بها عَلَىٰ الْحُكْم الشَّرْعِيّ معاصرةً لعصر الْمَعْصُوم عليه السلام وموجوده فِى زمن حضور الْمَعْصُوم عليه السلام؛ ذلك لأن هذه الصيغه من العنايه تتمسك بالموقف الملائم من الْمَعْصُوم تجاه السِّيرَه، وهذا فرع أَنْ يَكُونُ الْمَعْصُوم مَوْجُوداً ظَاهِراً بين النَّاس يتخذ المواقف تجاه أعمال النَّاس وسِيَرِ الْعُقَلَاء وَإِلاَّ فالمعصوم الغائب عن أعين النَّاس لا يمكن أن نستكشف من سكوته شَيْئاً؛ لأَنَّ المفروض به أن لا يتخذ موقفاً من عمل النَّاس فِى هذه الكره الأرضيه.

إذن، أول شرط فِى هذه العنايه هو معاصره السِّيرَه لزمن التشريع وحضور الْمَعْصُوم عليه السلام.

وبهذا يتضح أن هذا القسم الثَّالِث مِنَ السِّيرَهِ يتفق مع القسم الثَّانِى فِى الحاجه إلى إثبات معاصرتها للمعصوم ×؛ فَإِنَّ القسم الثَّانِى مِنَ السِّيرَهِ الَّتِى تَقَدَّمَ الكلام عنه أَيْضاً قلنا: يشترط فيه أَنْ تكون معاصره لزمان صدور النص من الْمَعْصُوم. وهذا بخلاف القسم الأَوَّل.

الشَّرْط الثَّانِى: أن يتخذ الْمَعْصُوم عليه السلام موقفاً ملائماً تجاه هذه السِّيرَه ولا يتخذ موقفاً شاجباً ورادعاً لهذه السِّيرَه، وذلك بالفحص عن الموقف الملائم الَّذِى يُراد استكشاف الإمضاء والتقرير منه. وسوف نَتَحَدَّثُ حول هذين الركنين مفصلاً فِى الجهه الثَّانيه من جهات بحثنا وهى الجهه الَّتِى تتناول الاستدلال بِالسِّيرَهِ عَلَىٰ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ.

تنبيه: وقبل ذلك تبقى نكته لا بد من التَّنْبِيه عليها وهى أَنَّهُ من خلال ما قلنا لعله يتضح الجواب والرد عَلَىٰ ما قد يُتساءل فِى المقام، وهذا التساؤل سار وجار خاصه بين المثقفين والشباب، أَنَّهُ لماذا يحرص الفقهاء فِى الاستدلال الفقهى فِى مثل هذه الأَدِلَّه اللُّبِّيَّه عَلَىٰ أن يتمسكوا بِالسِّيرَهِ الْعُقَلَائِيَّه القديمه ويتركون السِّيرَه الْعُقَلَائِيَّه المتحضره المدنيه المستحدثه اليوم؛ فَإِنَّ وضع الْعُقَلَاء لَيْسَ فِى تخلف وتأخر وانحطاط عَمَّا كانوا عليه سَابِقاً من حيث المعارف بل هم فِى تَقَدَّمَ ونضج مستمر وتعايش مع الخبرات الفكريه والاجتماعيه والقانونيه، فما الَّذِى ميّز سيره الْعُقَلَاء القدماء عن سيره الْعُقَلَاء اليوم؟ فكما بنى الْعُقَلَاء بالأمس عَلَىٰ حقوق كحق الخيار وحق الاختصاص بسبب الحيازه، كذلك جرت سيره الْعُقَلَاء اليوم عَلَىٰ حق التأليف والنشر والطبع؟

فجوابه واضح؛ لأَنَّ الفقهاء إذا كانوا يريدون اتخاذ عمل الْعُقَلَاء بما هم عقلاء دليلاً لصحّ هذا الكلام، لكننا عرفنا أن المقياس لَيْسَ هذا، بل يستدلون بِالسِّيرَهِ بما هى كاشفه عن رأى الشَّارِع؛ فَإِنَّ المفيد للفقيه فِى مقام الاستنباط هو موقف الشَّارِع من موقف الْعُقَلَاء، لا موقف الْعُقَلَاء بما هم عقلاء، وَمِنَ الْوَاضِح أَنَّ موقف الشَّارِع من الْعُقَلَاء وسيرتهم لا يكشف لنا مِنْ دُونِ معاصره موقف الشَّارِع لموقف الْعُقَلَاء، حتَّى يمكننا أن نستكشف موقف الشَّارِع من موقف الْعُقَلَاء وسيرتهم وَإِلاَّ فلا معنى للاستدلال بِالسِّيرَهِ الْعُقَلَائِيَّه المستحدَثه بعد عصر التشريع.

وقد يقال (لا بد من أن نثبت أن الشَّارِع أمضى السِّيرَه وَإلاَّ فإن السِّيرَه بما هى سيره لَيْسَ لها قيمه): بأن الشَّارِع أمضى كُلّ السِّيَر الْعُقَلاَئِيَّه بنحو القضايا الحقيقيه وبوصفها النوعى وبما هى سيره العقلاء، لا بوصفها مفرده خارجيه كانت موجوده فِى ذاك الوقت. أي: أننا نفهم من عدم تصدّى الشَّارِع لبيان أحكام وتأسيس تشريعات فِى مجالات مختلفه مِمَّا للعقلاء شأن فيه كأبواب المعاملات، نعرف من ذلك أَنَّهُ ترك هذه الأمور للعقلاء وإن تدخل أحياناً بشكل جُزْئِيّ ولٰكِنَّهُ لم يتدخل بشكل تفصيلى فِى أبواب المعاملات كالتدخل الَّذِى نلحظه فِى باب العبادات والنكاح والطلاق وأمثالها. فنستكشف من سكوت الشَّارِع وعدم تصديه فِى هذه المجالات أَنَّهُ عوَّل عَلَىٰ سيره النَّاس بطبعها ونوعها وارتكازاتهم، فيكون هذا إمضاءً مسبَقاً مِنْ قِبَلِ الشَّارِع لكل ما سوف يستقر عليه سيره النَّاس؛ إلا الموارد الْجُزْئِيَّه الَّتِى عرفنا فيها ردع الشَّارِع عن بعض أعمال الناس كالربا وغيرها.

وفيه أوَّلاً: لم يثبت لنا سكوت الشَّارِع وعدم تصدّيه لبيان أحكام وتأسيس تشريعات فِى مجالات متعدده من الحياه مِمَّا للعقلاء شأنٌ فيه، كى نفهم أَنَّهُ ترك هذا المجال والحقلَ للناس فِى عمود الزمان؛ فَإِنَّ هذه المجالات الَّتِى يُتوهم أن الشَّارِع تركها لِلسِّيرَهِ أَيْضاً بُيِّنت فِى الشَّرِيعَه أحكامُها أو ورد ما يُحتمل أَنْ يَكُونُ بياناً لها، بإطلاق دليل أو عمومه أو قاعده كليه أو فقهيه. فيُستبعد أَنْ يَكُونُ لدينا حكم مفتقر إلى السِّيرَه إلا وفيه خبرٌ يعالج لمورد السِّيرَه (بقطع النَّظَر عن صحه الخبر)، وَأَمَّا قله الأَدِلَّه فلعلها ناشئه من عدم وجود تفصيلات واستثناءات كثيره لتلك العمومات والإطلاقات، لا لتلك النكته الَّتِى أشير إليها.

وما قد يقال من أن مجرد عدم وجود إطلاق أو عموم لا يكفى للردع عن سيرهٍ مُتَجَذِّرَهٍ مرتكزه فِى أذهان النَّاس، فهذا إِنَّمَا يصح فِى سيره مُعَاشَهٍ حيه موجوده فِى عصر التشريع حيث نقول بأن هكذا سيره ضاربه فِى الأرض ومترسخه لا يكفى فِى الردع عنها إطلاقُ آيه أو عموم آيه، وَإِنَّمَا إذا أراد الشَّارِع أن يردع عنها فيردع عنها بنصوص وافره ومؤكده، كما أكد فِى القياس والربا.

وَثَانِياً: لنفترض أن الشَّارِع ردع عن هـذه السِّيرَه، لكن سكوته إِنَّمَا يَدُلّ عَلَىٰ إمضائه لِلسِّيرَهِ لا بوصفها النوعی وبنحو القضيه الحقيقيه وَإِنَّمَا إذا سكت الشَّارِع عن سيره فمعناه أَنَّهُ أمضى هذه السِّيرَهَ بوصفها الشخصى وبنحو القضيه الخارجيه؛ لأَنَّهَا هى الَّتِی سكت عنها الشَّارِع ولم يسكت عن مطلق أعمال النَّاس فِی عمود الزمان إلى يوم القيامه.

هذا تمام الكلام فِی الجهه الأولى من جهات البحث والتى عقدناها لبيان أقسام السِّيرَه.

الجهه الثَّانيه: البحث عن كَيْفِيَّه الاستدلال بِالسِّيرَهِ عَلَىٰ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ. وقد تبين أن السِّيرَه المشرِّعه (أى: القسم الثَّالِث) للحكم الشَّرْعِيِّ لاَ بُدَّ من توفر شرطين وركنين فيها، إذا تَمَّ هذان الركنان تصبح هذه السِّيرَه حجةً ودليلاً عَلَىٰ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ وهما:

الركن الأَوَّل: معاصره السِّيرَه لزمن التشريع وحضور الْمَعْصُوم عليه السلام.

الركن الثَّانِی: الملازمه بين هـذه السِّيرَه وبين الحكم الشَّرْعِيّ، وهـذه الملازمه تتجسد وتتمثل فِی موقفٍ ملائم يتخذه الْمَعْصُوم عليه السلام تجاه هذه السِّيرَه ويكون هذا الموقف الملائم كاشفاً عن إمضائه وقبوله لهذه السِّيرَه.

إذ، يجب أن ندرس من الآن فصاعداً هـذين الركنين ونحقق حال هـذين الشرطين وندرس كَيْفِيَّه إثبات الشَّرْط الأَوَّل (أَیْ: أَن سيرةً مّا كانت موجوده فِی عصر التشريع) ونحن الآن بعيدون عن عصر التشريع بقرون؟ وبعد ذلك كيف نثبت الإمضاء والقبول بالسكوت؟

السِّيرَه/الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: السِّيرَه/الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

قلنا: لاَ بُدَّ من البحث عن حُجِّيَّه القسم الثَّالِث من السِّيرَه، وهـذا بحث عن الشرطين أو الركنين الـذَّيْنِ ذكرناهما لحجيه السِّيرَه، وهما:

الشَّرْط أو الركن الأَوَّل: معاصره السِّيرَه لزمن التشريع.

ص: ۲۴۳

الشَّرْط أو الركن الثَّانِی: الملازمه بين هذه السِّيرَه وبين الحكم الشَّرْعِيّ.

أَمَّا الشَّرْط الأَوَّل: فإن أساس هـذه المعاصره واضح (كما تَقَدَّمَ)؛ إذ أَنَّ السِّيرَه الَّتِی تلازمُ الحكم الشَّرْعِيّ (كما سوف يأتى فِی الشَّرْط الثَّانِی) إِنَّمَا هى عباره عن خصوص السِّيرَه الملازمه لحكم الشَّارِع دون غيرها، وبما أَنَّنا لم نعاصر الشَّارِع فنحتاج فِی إثبات السِّيرَه المعاصره للشارع إلى طرق من خلالها أو من خلال بعضها نُثبت أن السِّيرَه كانت موجوده فِی عصر الشَّارِع، وَإِلاَّ فمن دون هذا يبقى الاستدلال الفقهى ناقصاً؛ لأَنَّ غايه ما يصنعه الفقيه أن يتأمل فِی سيره النَّاس اليوم ويطمئن ويثق بأن سيرتهم

قائمه عَلَیٰ سلوک مُعَیَّنٍ کقیام سیرتِهم عَلَیٰ حُجِّیَّه خبر الواحد فِی الموضوعات. لکن کیف یثبت أن هذه السِّیرَه بذاتها کانت موجوده فِی عصر الشَّارِع، وکان النَّاس یعملون بخبر الثقه فِی الموضوعات آنذاک. هنا یمکن ذکر عده طرق لإثبات هذه المعاصره:

الطریق الأَوَّل: ما یبدو فِی أول وهله وفِی بادئ النَّظَر وهو أن یقال: لطالما أن هذه السِّیرَه موجوده الیوم فهی کانت موجوده آنذاک أَیْضاً؛ وذلک بِعَقْلِیَّهِ الاستصحاب القهقرائی الَّتِی هی عباره عن إحراز الماضی عن طریق الواقع الحاضر، سَوَاء کانت تلک السِّیرَه الَّتِی نرید إثبات وجودها فِی عصر التشریع کانت سیره عُقَلَائِیَّه أم کانت سیره مُتَشَرِّعِیَّه؛ فإننا نقول فِی

١)- السِّیرَه الْعُقَلَائِیَّه إننا نحدس بأن السِّیرَه القائمه الیوم عَلَیٰ حُجِّیَّه خبر الواحد فِی الموضوعات ناشئه من القریحه العامه والسلیقه النَّوْعِیَّه والنکات الفطریه للعقلاء مِمَّا کانت موجوده فِی عصر الشَّارِع أَیْضاً؛ إذ أن هذه القریحه لا تختلف من عقلاءٍ إلی عقلاء. فیثبت بذلک وجود هذه السِّیرَه فِی ذاک الزمان مثلاً.

٢)- کما بإمکاننا أن نذکر بیاناً آخر یعم سیرهَ الْعُقَلَاء وسیرهَ المتشرعه معاً وهو أننا إذا وجدنا الیوم سیرهً قائمهً فِعْلاً ومنعقده مِنْ قِبَلِ النَّاس (سَوَاء مِنْ قِبَلِ العرف الْعَامّ أو مِنْ قِبَلِ المتشرعه بالخصوص) عَلَیٰ شیء مُعَیَّن الیوم، فمن البعید جِدّاً أَنْ نفترض أنها حصلت دفعه وبصوره فجائیه وانقلابیه، مِنْ دُونِ أَنْ تَکُونَ هذه السِّیرَه موجوده سابقاً (فِی عصر الشَّارِع)، بحیث لا نحتمل احتمالاً متعارفاً وعقلائیاً أن سیره النَّاس آنذاک کانت عَلَیٰ شیء ثُمَّ تحولت دفعه إلی شیء آخر نجده الیوم؛ لأَنَّ من المستبعد التحول الفجائی فِی السِّیَر والبناءات الْعُقَلَائِیَّه والارتکازات. فنقول: الظاهر أن هذه السِّیرَه الموجوده الیوم قد وصلت إلینا یداً عن ید (حسب عقلیه الاستصحاب القهقهری) وَإِلاَّ فإن انقلاب سیره النَّاس فجأهً یُعدّ فِی ذاته شَیْئاً عجیباً، أو إذا حدث هکذا تحول فجائی فِی سیرتهم لَنَقَلَتْهُ کتب التأریخ.

وَالْحَاصِلُ أَنَّ المدعی فِی هذا الطریق الأوَّل هو أننا عند ما نواجه سیره موجوده الیوم یحصل لدینا هذا الحدس أو الاطمئنان بوجودها سابقاً؛ لأَنَّهَا إذا کانت عُقَلاَئِیَّه فناشئه من القریحه الْعُقَلاَئِیَّه العامه لدی الْعُقَلاَء، وإذا کانت عُقَلاَئِیَّه ومتشرعیه فمن المستبعد أن تتبدل هذه السِّیرَه ولا تنقله کتب التاریخ.

مثلما لو قلنا بأن سیره المتشرعه قائمه عَلَیٰ الإخفات فِی صلاه الظهر من یوم الجمعه، فیقول المدعی هنا: نحن من خلال هذه السِّیرَه سوف نعلم بأن هذه السِّیرَه موجوده فِی الأجیال السابقه وفی عصر التشریع ومتلقاهٌ من ذاک العصر؛ لأَنَّه إن کانت السِّیرَه عَلَیٰ ضد السِّیرَه الموجوده فِی عصرنا فهذا شیء غریب ولو کانت لنقلت فِی کتب التأریخ. ومن الصعب أن یتحول التزام المتشرعه من شکل إلی شکل آخر نقیض له، ولابد أَنْ یَکُونُ له سبب أو ظرف مُعَیَّن لهذا التحول، وحیث لم یذکر هکذا ظرف لهذا التحول ، فنطمئن بعدم وجوده.

والخلاصه أن هذا الطریق یجعل انعقاد السِّیرَه الیوم دلیلاً عَلَیٰ أَنَّهُ کان موجوداً سابقاً وله جذور قدیمه ترتفع إلی عهد الأئمه علیهم السلام، بنکته أَنَّهُ مستعبد أن تتحول السِّیرَه من نقیض إلی نقیض.

دراسه الطریق:

هذا الطریق لا یمکننا أن نسلکه لإثبات معاصره السِّیرَه لزمان الشَّارِع وذلک:

أوَّلاً: ما ذکر من الحدس والقریحه العامه والنکات الفطریه المشترکه بین جمیع الْعُقَلاَء غیر تَامّ؛ فَإِنَّ السِّیرَه کما یمکن أَنْ تَکُونَ ناشئه من جهه الاشتراک الموجوده بیننا وبین النَّاس فِی ذاک الزمان، کذلک یمکن أَنْ تَکُونَ ناشئه مِمَّا نمتاز به عنهم. فلا یمکن اعتبار الواقع الحاضر دلیلاً عَلَیٰ الماضی.

وَثَانِیاً: أَنَّ ما ذُکر من استبعاد انقلاب السِّیرَه وتحول الالتزام الْعُقَلاَئِیّ أو الْمُتَشَرِّعِیّ فیرد علیه أوَّلاً

أن هـذا الانقلاب والتحول إِنَّمَا يكون غَرِيباً لو فرضـنا حصوله الفجـائى، بـل قـد نقطع بعـدم حصول تحول فجائى مماثل (أى: بحسب حسـاب الاحتمالات، احتمال أَنْ تكون سـيره الْعُقَلَاء كانت قائمه عَلَىٰ الْعَمَل بخبر الثقه فِى الموضوعات مـده مديـدهً، ثُمَّ فجـأه تحولت هـذه السِّيرَه إلى عـدمها)، لكن أصـل هـذا الافتراض لَيْسَ هو الافتراض الوحيـد الموجود عَلَىٰ طـاوله البحث، بل بالإمكان أن نفترض التحول التدريجى فِى السِّيَر، فهذا أمر اعتيادى ومتعارف فِى تأريخ المجتمعات.

ويمكن أن نـذكر الإجهـار فِى صـلاه الظهر من يوم الجمعه مثـاله له؛ فَإِنَّ بالإمكـان افتراض انعقـاد السِّيرَه فِى أيام الْمَعْصُوم عَلَىٰ الجهر فيها؛ لأَنَّ نظر المتشرعه آنـذاك كان عَلَىٰ وُجُوبِ الإجهار باعتبار وجود روايات الجهر فِى يوم الجمعه والتى لا تُحَدِّد أن الجهر فِى يوم الجمعه خَاصّ بصـلاه الظهر أو بصـلاه الجمعه من ظهر الجمعه، ثُمَّ بعد مضى مده دقق بعض الفقهاء والتفت أَنَّهُ لا يوجد وجوب للجهر فِى صـلاه الظهر من يوم الجمعه، وَإِنَّمَا الروايات تَدُلُّ عَلَىٰ الجهر من يوم الجمعه، وعمل المتشرعه وإن كان قائماً عَلَىٰ الإجهـار ولكن الْعَمَـل دليـل صـامت ولا يَدُلّ عَلَىٰ الوجوب، فلعل المتشـرعه كانوا يجهرون فيها لاسـتحباب الإجهار، وَبِالتَّالِى برزت هـذه الفتوى مِنْ قِبَلِ هـذا الفقيه أو مِنْ قِبَلِ بعض الفقهاء بأن الجهر فِى صـلاه الظهر من يوم الجمعه غير واجب، وَبِالتَّالِى تبعه مقلِّدوه وأدى ذلك إلى عـدم التزام جمله من المتشرعه بالجهر فِيها، ثُمَّ كثر الفقهاء والمحققون الَّذِين أدى نظرهم إلى الإخفات (إما اجتهاداً أو تقليداً)، ثُمَّ بعد مضى زمان استفاد بعض الفقهاء من الجمع بين الأخبار عدمَ استحباب الجهر أساساً، ثُمَّ أتى من يشكك فِى أصل جواز الإجهار فيها.

وَمِنَ الْوَاضِح أَنَّ فرضـيه من هـذا القبيـل ليست غريبه ولا صـعبه التوقـع، وتجعـل الفقيهَ غير قـادر عَلَىٰ الاسـتدلال بواقع الحاضـر الموجود عَلَىٰ ثبوت هذا الواقع فِى الماضى.

وثالثاً: سلمنا أن من الغريب أن تنقلب السِّيرَه إلى ضدها، لكن من الممكن أن نفترض عدم وجود سيره قائمه عَلَی أحد الطرفين فِی زمن التشريع كمثال الجهر والإخفات، فَلَعَلَّهُ لم تكن عندهم سيرهٌ قائمه عَلَی أحد الطرفين، بل كان الحكم مختلفاً فيه عند المتشرعه، فكان بعضهم يجهر وبعضهم يخفت، كما أن هناك روايات متعارضه إلى جانب اختلاف السِّيرَه بين المتشرعه والناس باعتبار الروايات المختلفه، ومن هنا كانوا يسألون الإمام × عن حكم الإجهار أو الإخفات فِی صلاه الظهر من يوم الجمعه حيث كان بعض الفرق والجماعات يجهرون والبعض الآخر كانوا يخفتون. فهذه الفرضيه ممكنه أَيْضاً ولا تنحصر الفرضيه فِی قيام السِّيرَه عَلَی شیء مُعَيَّن آنذاك لكی نثبت أن السِّيرَه الموجوده فِی زماننا هی نفس تلك السِّيرَه آنذاك؛ إذ لعل السِّيرَه اليوم قائمه عَلَی أمر مُعَيَّن ولكن فِی ذاك العصر لم تكن توجد هذه السِّيرَه، كما إذا كان هناك اختلاف بين المتشرعه.

ورابعاً: قد لا يكون ما نراه اليوم فِی الواقع المعاصر من سيره المتشرعه سيرهً لهم بما هم متشرعه، وَإِنَّمَا اتفقوا عَلَی هذه السِّيرَه لأمور غير الشرع، فبعضهم من باب الغفله عَنِ الْحُكْمِ الشَّرْعِیّ وبعضهم من باب النسيان، وبعضهم من باب الجری عَلَی سيره الْعُقَلاَء وذوقهم، وبعضهم من باب التقصير، ثُمَّ أتی أبناء هؤلاء ونظروا فِی سيرهم فتخيلوا أنها هی الصحيحه فجروا عليها فاستقرت السِّيرَه عليها، كما فِی مسأله بطلان معامله الصبی (كما هو المشهور)؛ فَإِنَّ ذوق الْعُقَلاَء لا يميز بين معامله البالغ وبين الصبی المميز، بينما قامت سيره المسلمين عَلَی صحه معاملته لكن لا بما هم مسلمون بل بما هم عقلاء أو من باب الغفله أو من باب النِّسْيان أو من باب التقصير أو القصور. المهم أن سيره المسلمين كانت قائمه عَلَی صحه معامله الصبی.

ص: ٢٤٧

إذن أصل مسأله «الواقع الحاضر دليل عَلَیٰ الواقع المعاصر لعصر التشريع» لا نقبله.

وبذلك نكون قد انتهينا من الطريق الأَوَّل لإثبات المعاصره، وقد تبين بطلانه.

السِّيرَه/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: السِّيرَه/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

الطريق الثَّانِي: إثبات السِّيرَه المعاصره للمعصومين عليهم السلام عن طريق النقل التأريخی والشهادات، سَوَاء فِي ذلك نطاق التأريخ الْعَامّ أو نطاق الروايات والأحاديث الفقهيه، ولهذا الطريق أمثله عديده نذكر ثلاث منها تباعاً:

المثال الأَوَّل: ما ينقله الشيخ الطوسی رحمه اللَه فِي «العُدَّه» ويشهد به من استقرار بناء أصحاب الأئمه عليهم السلام وثبوت سيره المتشرعه فِي عهدهم عليهم السلام جيلاً بعد جيل عَلَیٰ الْعَمَل بخبر الثقه فِي مقام أخذ معالم دينهم.

المثال الثَّانِي: ما تعكسه (من الناحيه التأريخيه) الروايات والأحاديث الوارده فِي باب الزكاه من ثبوت سيره المتشرعه فِي زمان الإمام عليه السلام عَلَیٰ جواز التعامل بالنقد الأجنبی، حيث كثر السؤال فِي الروايات عن ثبوت الزكاه فِي النقد الأجنبی وعدمه، وعن ثبوتها فِي الدرهم المغشوش وعدمه [(١)] ؛ فَإِنَّ هذا يَدُلّ عَلَیٰ أنهم كانوا يتعاملون بالنقد الأجنبی.

المثال الثَّالِث: ما ينقله التأريخ الْعَامّ من ثبوت السِّيرَه آنذاك عَلَیٰ استخراج الفرد بعض أقسام المعدِن كالعقيق والملح، وتملّكه إياه بذلك.

وكما يمكن الاستفاده فِي هذا المجال من الروايات والأحاديث الفقهيه باعتبار أنها تعكس ضمناً جوانب من حياه الرواه والناس فِي ذلك الزمان (كما مثّلنا له آنفاً)، كذلك يمكن الاستفاده أَيْضاً فِي هذا المجال من فتاوى الجمهور والعامّه فِي باب المعاملات مثلاً، باعتبار أنها مأخوذه ومنتزعه أحياناً عن الوضع الْعَامّ المرتكز عُقَلَائِيّاً.

ص: ۲۴۸

۱- (۱) - العاملی، وسائل الشيعه: ج۶، ب۷، زكاه النقدين.

وهذا الطريق يتوقف اعتباره عَلَیٰ أحد شرطين؛ فَإِنَّ النقل لَا بُدَّ من أَنْ يَكُونُ بأحد نحوين كی يمكننا الاعتماد عليه فِي إثبات السِّيرَه المعاصره للمعصومين عليهم السلام:

الشَّرْط الأَوَّل: أَنْ يَكُونُ النقل التَّأْرِيخِيُّ والشهاده من الناحيه الْكَمِّيَّه وَالْكَيْفِيَّه بِالنَّحْوِ الَّذِي يوجب العلم أو الاطمئنان عَلَیٰ أقل التقدير بكون السِّيرَه معاصرةً للمعصوم عليه السلام؛ فمن ناحيه الكمّ لَا بُدَّ من أَنْ يَكُونُ النقل كثيراً ومستفيضاً , أن توجد هناك شهادات عديده بثبوت السِّيرَه فِي زَمَن الْمَعْصُوم عليه السلام، ومن نَاحِيَه الكيف لاَ بُدَّ وأن يكون النقل مقترناً بخصوصيات

وشواهد لصدقه وأن لا يكون مقروناً بما يضعفه ويكسره، فلو نقل التأريخ لنا مثلًا استخراج الفرد للنفط وتملّكه فِي زمن النَّبِيّ صلى الله عليه وآله وسلم لم نصدّقه؛ لأَنَّ هناك نَقْلًا تَأْرِيخِيّاً أدقّ منه يَدُلّ عَلَى أن اكتشاف النفط أساساً كان فِي زمن متأخر عن زمان النَّبِيّ الأَعْظَم صلى الله عليه وآله وسلم وأن معرفه النَّاس بعين النفط كانت متأخره عن عهده صلى الله عليه وآله وسلم (۱) .

الشَّرْط الثَّانِي: أَنْ يَكُونُ جامعاً لشروط الحجيه التَّعَبُّدِيَّه فِيمَا إذا لم يكن موجباً للعلم ولا للاطمئنان، كما إذا كان النقل مِنْ قِبَلِ ناقل واحد ثقه وبنينا عَلَى حُجِّيَّه خبر الواحد الثقه بدليل آخر غير هذه السِّيرَه الَّتِي يُرَاد إثباتها بشهاده الثقه، كما لو فرضنا أن الشيخ الطوسی رحمه اللَه نقل لنا أن سيرةَ أصحاب الأئمه والمتشرعه كانت عَلَى ترک صلاه الجمعه؛ فهذا نقل للسيره بخبر الثقه الَّذِي هو حجه، وبه نثبت تَعَبُّداً سيره أصحاب الْمَعْصُوم × عَلَى ترک الجمعه.

۱- (۲) - الظاهر أن الإمام الصادق عليه السلام هو أول من كشف الغطاء عن وجود النفط وبشّر بخروج الزيت (النفط)، حيث ينقل أَنَّهُ عليه السلام عندما جث عَلَى ركبته فی بعض مناطق الجزيره العربيه قال: إن تحت هذه الأرض أشياء يشبه الزيت لو أخرجته لأغنيت العرب جميعاً. الطهرانی عفی عنه.

فإذا فرض أن هـذا كان مشـمولاً لدليل الحجيه؛ فَإِنَّ حِینَئِذٍ تثبت السِّیرَه ویثبت بذلک لوازم هذه السِّیرَه الَّتِی منها إمضاء الْمَعْصُوم علیه السـلام لها عَلَی ما سـیأتی الحدیث عنه فِی الرکن الثَّانِی - إن شاء اللَه تعالی - فیکون لکلام الشـیخ الطوسی رحمه اللَه (فِی المثـال) مـدلول مطـابقی وهـو السِّیرَه المعاصـره للمعصوم علیه السـلام، ومـدلول الـتزامی وهو إمضـاء الشَّارِعِ لهـا وثبوت الحکم الشَّرْعِیّ.

تنبیه: وینبغی هنا أن نتبّه عَلَی نقطه هی أن حُجِّیَّه خبر الثقه الناقل للسیره المعاصره للمعصوم علیه السلام لا علاقه لها بمسأله حُجِّیَّه خبر الثقه فِی الموضوعـات ولیست متوقفه عَلَی القول بالحجیه فِی تلک المسأله رغم أن الخبر هنا خبر عن موضوع خارجی (وهو السِّیرَه المعاصـره للمعصوم)، بل إن الخبر (فِی المقام وفی کُلّ موضوع آخر مماثل لما نحن فیه، أی: کُلّ خبر عن موضوع یکون لازمه ثبوتُ الحکم الشَّرْعِیّ) لَا بُدَّ من الفراغ عن حُجِّیَّتُه فِی مقام إِثْبَات الْحُکْمِ الشَّرْعِیِّ الملازم لـذاک الْمَوْضُوع، سَوَاء قلنا فِی تلک المسأله بحجیه خبر الواحد فِی الموضوعات أم لم نقل.

توضیح ذلک أن الخبر فِی الموضوعات عَلَی ثلاثه أقسام:

القسم الأَوَّل: أَنْ یَکُونُ الخبرُ خبراً عن المَوْضُوع الَّذِی هو مصـداق لموضوع الحکم الکُلِّیّ، ویترتب عَلَی هـذا الخبر حکمٌ جُزْئِیّ وفرعی ولیس حُکْماً کُلّیّاً، کالإخبار عن خمریه سائلٍ، أو الإخبار عن طهاره سائل؛ فَإِنَّ خمیّرهَ هذا السائل أو طهارته من مصادیق الخمریّه والطهاره وهما موضوعان للحکم الکلی الَّذِی هو عباره عن حرمه شرب الخمر وجواز شرب السائل الطاهر، ویَتَرَتَّبُ عَلَی هذا الإخبار حکم جُزْئِیّ وفرعی هو حرمه شرب هذا أو جواز شرب ذاک.

القسم الثَّانِی: أَنْ یَکُونُ الخبر خبراً عن الْمَوْضُوع الَّذِی هو مصـداق لمَوْضُوعِ الحکم الکُلِّیّ، ویترتب عَلَی هذا الخبر حکمٌ جُزْئِیّ، لکن تنتهی حُجِّیَّتُه إلی إثبـات حکم کُلِّیّ، کمـا إذا أخبر الشیخ أو النجاشـی أو المفیـد أو الآـخرون من الأجله (الَّذِی یوثّقون لنا الرواهَ) أن فلانـا من الرواه ثقهٌ؛ فَإِنَّ وثاقه هـذا الراوی مصـداق من مصادیق الوثاقه الَّتِی هی موضوع للحکم الکلی وهو عباره عن حُجِّیَّه خـبر الثقه، ویَتَرَتَّبُ عَلَی هـذا الإِخْبَار حکم جُزْئِیّ وفرعی وهـو حُجِّیَّه خـبر هـذا الراوی الَّذِی وثَّقه النجاشـی، لکن تنتهی حُجِّیَّتُه إلی إثبات حکم کُلِّیّ وهو الحکم الَّذِی رواه ذاک الراوی کما لو نقل لنا حُکْماً کُلّیّاً عن الإمام الصادق علیه السـلام مثل: «فِی المعدن الخمس».

ص: ۲۵۰

القسم الثالث: أَنْ يَكَونُ الخبر خبراً عن مَوْضُوع يلازم الحكم الكلى (وليس خبراً عن مِصْدَاق لموضوع كُلِّیّ كما فِی القسمین الأولین)، كالإخبار عن السِّیرَه المعاصره للمعصوم والتی هی ملازمه للحكم الشَّرْعِیّ الكلی وهو مورد كلامنا الآن.

وَحِینَئِذٍ إن افترضنا أن هناك إطلاقاً فِی دلیل حُجِّیَّه خبر الثقه یشمل الإخبار عن الموضوعات، بحیث لم یكن دلیل الحجیه مختصاً بخبر الثقه فِی الأحكام، أو افترضنا وجود سیرهٍ تَدُلُّ عَلَیٰ حُجِّیَّه خبر الثقه فِی الموضوعات، ثبتت حُجِّیَّه خبر الثقه فِی الموضوعات مُطْلَقاً، فتكون الأقسام الثَّلَاثه كُلّهَا حجه.

أَمَّا إذا لم یكن هناك إطلاق فِی دلیل الحجیه أو سیره من هذا القبیل؛ فَإِنَّ كان لدلیل حُجِّیَّه خبر الثقه فِی الأحكام إطلاق یشمل الخبر عن ا لموضوع الَّذِی یؤدی إلى حكم كُلِّیّ، ثبتت حُجِّیَّه خصوص القسمین الأخیرین دون الأَوَّل، وكذلك الأمر لو كانت هناك سیره قائمه عَلَیٰ حُجِّیَّه الإخبار عن الْمَوْضُوع المؤدی إلى حكم كُلِّیّ.

أَمَّا إذا لم یكن هناك شیء من هذا القبیل أَیْضاً، فَحِینَئِذٍ لا یبقى دلیل عَلَیٰ حُجِّیَّه خبر الثقه فِی الموضوعات، ولا یمكن ترتیب الآثار والأحكام الشَّرْعِیَّه المترتبه عَلَیٰ الْمَوْضُوع الَّذِی أخبر به الثقه، فلا یبقى مجال لحجیه القسمین الأولین.

وَأَمَّا القسم الثَّالِث فهو یختلف سنخاً وجوهراً عنهما فِی أن الخبر فِی هذا القسم لَیْسَ خبراً عن مَوْضُوعَ الْحُكْمِ الشَّرْعِیِّ، بل هو خبر عن ملازم الحكم الشَّرْعِیّ، فلا یوجد هنا أثر وحكم شرعی یَتَرَتَّبُ عَلَیٰ الْمَوْضُوع الَّذِی أخبر به الثقه حَتَّى یدخل هذا القسم فِی مسأله حُجِّیَّه خبر الثقه فِی الموضوعات؛ فَإِنَّ تلك المسأله تعنی بالبحث عن خبر الثقه فِی موضوعات الأحكام الشَّرْعِیَّه، بینما الخبر فِی الْقِسْمِ الثَّالِث لَیْسَ كذلك، فلا نحتاج فیه إلى القول بحجیه خبر الثقه فِی الْمَوْضُوعات؛ لأَنَّ الحكم الشَّرْعِیّ فیه لَیْسَ أثرا مترتباً عَلَیٰ الْمَوْضُوع المخبَر به، بل هو من لوازم هذا الْمَوْضُوع؛ ضرورةَ أن إمضاء الشَّارِع لَیْسَ من الآثار الشَّرْعِیَّه المترتبه عَلَیٰ السِّیرَه المعاصره، ولیست السِّیرَه مَوْضُوعاً للحكم الشَّرْعِیّ وإمضاء الشَّارِع, وَإِنَّمَا الحكم والإمضاء من لوازم السِّیرَه.

وعلیه، فحجیه الخبر فِی الْقِسْمِ الثَّالِث لیست مبنیه عَلَی حُجِّیَّه الخبر فِی موضوعات الأحکام الشَّرْعِیَّه، وَإِنَّمَا حُجِّیَّتُه مستفاده من دلیل حُجِّیَّه الخبر نفسه فِی الأَحکام الشَّرْعِیّ، وإن لم یکن له إطلاق یشمل الخبر عن موضوعات الأحکام؛ ذلک لأن العرف لا یحتمل الْفَرْق بین نقل الثقه للحکم الشَّرْعِیّ الکلی بالمطابقه، وبین نقله لذلک بالملازمه، عَلَی حد عدم احتماله الْفَرْق فِی الحجیه فی باب الأمارات بین الدِّلاَلَه الْمُطَابَقِیَّه والدلاله الاِلْتِزَامِیَّه. وهذا یعنی حُجِّیَّه خبر الثقه فِی الْقِسْمِ الثَّالِث (أی: فِی الخبر عن الْمَوْضُوع الملازم للحکم) وحجیّته هذه لیست لأجل إثبات الْمَوْضُوع المخبر به، کیف وقد فرضنا أننا نستفید هذه الحجیه من الدَّلِیل الدَّال عَلَی حُجِّیَّه الخبر عن الحکم الشَّرْعِیّ، والخبر للموضوع المخبر به.

وبعباره أخری: الحجیه هنا إِنَّمَا هی للدلاله الاِلْتِزَامِیَّه لهذا الخبر، حیث أن الدِّلاَلَه الْمُطَابَقِیَّه له عباره عن الإخبار عن السِّیرَه المعاصره للمعصوم، والدلاله الاِلْتِزَامِیَّه له عباره عن الإخبار عن الحکم الشَّرْعِیّ وإمضاء الشَّارِع.

السِّیرَه/دلاله التقریر/الدَّلِیل الشَّرْعِیّ غیر اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: السِّیرَه/دلاله التقریر/الدَّلِیل الشَّرْعِیّ غیر اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

کنّا ندرس الطرق الَّتِی یمکن أن تُذکر لإثبات وجودِ سیرهٍ معاصره للمعصوم علیه السلام، وانتهینا إلی الطریق الثَّانِی وقد شرحناه بالأمس.

لا یقال: إن الدِّلاَلَه الاِلْتِزَامِیَّه تَابِعَةٌ لِلدِّلاَلَه الْمُطَابَقِیَّه فِی الْحُجِّیَّه، والمفروض هنا عدم حُجِّیَّه الدِّلاَلَه الْمُطَابَقِیَّه؛ لأَنَّ الإخبار عن السِّیرَه المعاصره للمعصوم لَیْسَ إخباراً عن الحکم الشَّرْعِیّ کی یشمله دلیل حُجِّیَّه خبر الثقه عن الحکم الشَّرْعِیّ. إذن، فالدِّلاَلَهُ الاِلْتِزَامِیَّهُ أَیْضاً تابعه لها فِی عدم الْحُجِّیَّه.لأننا نقول: إن القول بِالتَّبَعِیَّه لا یشمل المقام؛ لأَنَّ التَّبَعِیَّه إِنَّمَا هی فیما إذا کان مُقْتَضِی الْحُجِّیَّه شاملاً لکلتا الدِّلاَلَتَیْنِ، أی: لم یکن دلیل الْحُجِّیَّه ابتداءً مُخْتَصّاً بِالدِّلاَلَه الاِلْتِزَامِیَّه وَإِنَّمَا سقط کشف الدِّلاَلَه الْمُطَابَقِیَّه بسبب وجود المعارض أو بسبب العلم بخطئها وعدم مطابقتها للواقع، أو لأی سبب آخر من هذا القبیل، فهنا نقول بتبعیه الدِّلاَلَه الاِلْتِزَامِیَّه لها فِی الْحُجِّیَّه، أَمَّا إذا لم یکن مُقْتَضِی الْحُجِّیَّه أصلاً شاملاً لکلتا الدِّلاَلَتَیْنِ، بل کان دلیل الْحُجِّیَّه ابتداءً مُخْتَصّاً بالدِّلاَلَه الاِلْتِزَامِیَّه، کما فِی ما نحن فیه، حیث أن دلیل الْحُجِّیَّه إِنَّمَا دَلَّ عَلَی حُجِّیَّه الخبر عن الحکم الشَّرْعِیّ، وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ الدِّلاَلَه الْمُطَابَقِیَّه هنا لیست إخبارا عن الحکم الشَّرْعِیّ، وَإِنَّمَا الدِّلاَلَه الاِلْتِزَامِیَّه هی الإخبار عَنِ الْحُکْم الشَّرْعِیّ، فمقتضی الْحُجِّیَّه هنا مُخْتَصّ بالدِّلاَلَه الاِلْتِزَامِیَّه، فلا یجری فِی المقام القول بِالتَّبَعِیَّه. إذن، فَلاَ یُتَوَهَّمُ أَنَّ حُجِّیَّةَ خَبَرِ الثِّقَهِ النَّاقِلِ لِلسِّیرَهِ المعاصره للمعصوم علیه السلام فِی المقام مَبْنِیَّةٌ عَلَی القول بِحُجِّیَّهِ خَبَرِ الثِّقَهِ فِی الموضوعات؛ نَظَراً إلی أَنَّ الإخبار الَّذِی هو حجهٌ إِنَّمَا هو الإخبار عَنِ الْحُکْم الشَّرْعِیّ، والخبر المذکور النَّاقِل لِلسِّیرَه لَیْسَ إخباراً عَنِ الْحُکْم الشَّرْعِیّ إلا بدلالته الاِلْتِزَامِیَّه، وهی تابعه لِلدِّلاَلَه الْمُطَابَقِیَّه فِی الْحُجِّیَّه، وبما أَنَّ الدِّلاَلَه الْمُطَابَقِیَّه لهذا الخبر النَّاقِل لِلسِّیرَه عباره عن الإخبار عن الْمَوْضُوع، فبناءً عَلَی حُجِّیَّه الخبر فِی الموضوعات تَتِمّ حُجِّیَّه هذا الخبر وَإِلاَّ فلا؛ فَإِنَّ هذا التوهم لَیْسَ بصحیح، لما عرفت من أن تبعیه الدِّلاَلَه الاِلْتِزَامِیَّه لِلدِّلاَلَه الْمُطَابَقِیَّه فِی الْحُجِّیَّه لا تجری فیما لو کان دلیل الْحُجِّیَّه ابتداءً مُخْتَصّاً بالدِّلاَلَه الاِلْتِزَامِیَّه کما فِی المقام؛ فالخبر المذکور النَّاقِل لِلسِّیرَه وإن لم یکن إخباراً عَنِ الْحُکْم الشَّرْعِیّ إلا بدلالته الاِلْتِزَامِیَّه، إلا أَنَّ هذه الدِّلاَلَه الاِلْتِزَامِیَّه غیر تابعه لِلدِّلاَلَه الْمُطَابَقِیَّه

فِی الْحُجِّیَّه کی تبتنی الْحُجِّیَّه فِی المقام عَلَی الْحُجِّیَّه فِی باب الموضوعات؛ لأنَّ دلیل الْحُجِّیَّه ابتداءً مُخْتَصّ بِالدَّلَالَهِ الِالْتِزَامِیَّهِ لهذا الخبر؛ لأنها الإخبار عَنِ الْحُکْمِ الشَّرْعِیِّ.

ص: ۲۵۲

وَأَمَّا دلالته الْمُطَابَقِیَّه فبما أنها لیست إخباراً عَنِ الْحُکْمِ، فمقتضی الْحُجِّیَّه غیر متوفر فیها، فلا تجری التَّبَعِیَّه، وبانتفائها ینتفی ابتناء المسأله هنا عَلَی مسأله حُجِّیَّه الخبر فِی الموضوعات.

وکیفما کان، فلنرجع إلی ما کنّا بصدده، فقد قلنا: إن خَبَر الثِّقَهِ النَّاقِلِ لِلسِّیرَهِ المعاصره للمعصوم إن کان مشمولاً لدلیل الْحُجِّیَّه، فَحِینَئِذٍ تثبت به السِّیرَه تَعَبُّداً، ویکون طریقاً صحیحاً لإثبات السِّیرَه.

ولا یقدح فِی حُجِّیَّه نقل سیره أصحاب الأئمه علیهم السلام مِنْ قِبَلِ الأصحاب (کالشیخ الطوسی رحمه اللَه وغیره) ما نراه منهم من التسامح فِی نقلهم للإجماع؛ فَإِنَّ تلک التسامحات الَّتِی ثبت وجودها کثیراً فِی کلمات أصحابنا فِی الإجماعات المنقوله إِنَّمَا یُلحظ وجودها فِی مقام نقل فتاوی الأصحاب ورأی فقهاء عصر الغیبه.

أَمَّا فِی مقام نقل سیره المتشرعه وأصحاب الأئمه علیهم السلام فلم یثبت بناؤهم عَلَی التسامح فِی نقلها؛ فالناقلون للإجماعات المنقوله ثبت التسامح منهم فِی نقلها، أَمَّا الناقلون لِلسِّیرَهِ المتشرعه وأصحاب الأئمه فلم یثبت تسامحهم فِی نقلها؛ لِأَنَّ نقلها إِنَّمَا هو إخبار عن عمل خارجی لا عن رأی ونظر فِی مسأله علمیه کی یکتفی النَّاقِل فِی مقام تحصیل الآراء والفتاوی الموافقه لفتواه عَلَی مجرد توفّر الدَّلِیل علیها واقتضائها لها.

إذن، فحینما یقول الشیخ رحمه اللَه: «استقر بناء أصحاب الأئمه والمتشرعه فِی حیاتهم جیلًا بعد جیل عَلَی الْعَمَل بأخبار الثقات» یُحمل کلامه عَلَی ظاهره ویُؤخذ به.

هذا تمام الکلام فِی الطریق الثَّانِی، وقد عرفت تمامیّتَهُ بِالنَّحْوِ الَّذِی ذکرناه.

الطریق الثَّالِث: إثبات السِّیرَه المعاصره للمعصومین علیهم السلام عن طریق القول بأن المسأله الَّتِی یُرَاد إثبات السِّیرَه فیها إذا کانت أَوّلاً: من المسائل الداخله عادهً فِی محل الابتلاء بها کثیراً لدی النَّاس والمتدیّنین وَثَانیاً کان السلوک الَّذِی یُرَاد إثبات انعقاد السِّیرَه علیه فِی المقام نحو سلوکٍ لا یوجد مبرّر لعدم الالتزام به، أی: لم یکن ذاک السلوک سلوکاً خلافه من الواضحات لدی النَّاس والمتشرعه، وثالثاً لم یکثر السؤال والجواب فِی المسأله فِی المجامیع الروائیه، هنا یَتِّمّ هذا الطریق الثَّالِث، وإن لَمْ تَتَوَفَّرْ هذه الشروط لا یَتِّمّ هذا الطریق الثَّالِث، سیأتی شرح هذه الشروط فِی البحث القادم إن شاء الله تعالی.

ص: ۲۵۳

السِّيرَه/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: السِّيرَه/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

الطريق الثَّالِث: إثبات السِّيرَه المعاصره للمعصومين عليهم السلام عن طريق القول بأن المسأله الَّتِی يُرَاد إثبات السِّيرَه فيها إذا كانت أوَّلاً- من المسائل الداخله عادةً فِی محل الابتلاء بها كثيراً لدى النَّاس والمتديّنين وَثَانِياً كان السلوك الَّذِی يُرَاد إثبات انعقاد السِّيرَه عليه فِی المقام نحو سلوكٍ لا يوجد مبرّر لعدم الالتزام به؛ إذ لَيْسَ خلافه من الواضحات لدى النَّاس والمتشرعه ولم يكثر السؤال والجواب فِی المسأله فِی ما بأيدينا من الروايات والنصوص، فَحِينَئِذٍ يستكشف فِی مثل ذلك أن ذاك السلوك كان ثابتاً فِی زمان الْمَعْصُوم عليه السلام أَيْضاً وكانت السِّيرَه منعقده عليه، وَإلاَّ- لزم إما أن يكثر السؤال عنه ويأتى الجواب فيه من الْمَعْصُوم عليه السلام وَإِمَّا أَنْ يَكُونُ خلافه من الواضحات لدى النَّاس عادةً، بحيث يكون هناك مبرِّر لانصرافهم عنه وعدم التزامهم به، وكلاهما خلف.

فَمَثَلاً- إذا فرض الاِسْتِدْلاَل بِالسِّيرَهِ عَلَیٰ الْعَمَل بخبر الثِّقَه وأريد إثبات السِّيرَه المعاصره للمعصوم عَلَیٰ ذلك عن هذا الطريق فيقال: بما أن المسأله كانت واقعه فِی محل ابتلاء أصحاب الأئمه عليه السلام كثيراً، ولم يكن هناك ما يبرر انصراف النَّاس عن الْعَمَل بخبر الثِّقَه (بقطع النَّظَر عن الشرع) باعتبار أن عدم حجيّته لَيْسَ من الأمور الواضحه بحسب الطباع الْعُقَلاَئِيَّه بحيث لا تحتاج إلى السؤال عن حُجِّيَّتُه، ولم تكثر فِی الأَدِلَّه والنصوص الصادره من المعصومين عليهم السلام الأسئله والأجوبه حول هذه المسأله، فَحِينَئِذٍ يثبت أن الْعَمَل بخبر الثِّقَه كان هو المتَّبع والثابت آنذاك؛ لأَنَّ الأمر لا يخلو من أحد فرضين:

۱)- فإما أن حُجِّيَّه خَبَر الثِّقَهِ كان من الواضحات عندهم، فلذا لم يكثر السؤال والجواب عنها، فيثبت المطلوب.

ص: ۲۵۴

۲)- وَإِمَّا أنها لم تكن من الواضحات عندهم فكان ينبغی إذن أن يكثر السؤال والجواب فِی المسأله؛ لأَنَّهَا محل الابتلاء كثيراً وليس عدم الْحُجِّيَّه من الواضحات حسب الفرض، فإذا رأينا أن المسأله لم يكثر فيها السؤال والجواب بل ورد فيها ما يَدُلّ عَلَیٰ الْحُجِّيَّه نستكشف من ذلك كون الْحُجِّيَّه من الواضحات عندهم وأنهم كانوا يعملون بأخبار الثقات.

وَالْحَاصِلُ أَنَّه كلما كان لعدم قيام السِّيرَه المعاصره للمعصوم عليه السلام عَلَیٰ أمر من الأمور لازم، وكان هذا اللازم منتفياً وجداناً، ثبت قيام السِّيرَه آنذاك عَلَیٰ ذاك الأمر.

ولنوضّح ذلك فِی مثال آخر: لنفرض أننا نريد أن نثبت أن السِّيرَه المعاصره للأئمه عليهم السلام كانت قائمه عَلَیٰ الاجتزاء والاكتفاء فِی الوضوء بالمسح ببعض الكف، فنقول: إن السِّيرَه آنذاك إما أنها كانت منعقده حَقّاً عَلَیٰ ذلك، فهذا بنفسه يكون دليلا عَلَیٰ عدم وجوب المسح بتمام الكلف لدى مَن يحاول الاستعلام عن حكم المسأله، فيُغنيه عن السؤال ما دام يرىٰ أن سيره المتشرعه قد انعقدت عَلَیٰ المسح ببعض الكف؛ إذ لا يَحتمل حِينَئِذٍ وجوب المسح بتمام الكف. إذن، فيثبت المطلوب.

وَإِمَّا أن السِّيرَه آنذاک لم تکن منعقده عَلَیٰ ذلک وکان السلوک الْعَمَلِیّ لکثیر من المتشرعه هو المسح بتمام الکف، فهذا یعنی أن استعلام حکم المسأله ینحصر بالسؤال من المعصومین علیهم السلام أو الرجوع إلی روایاتهم؛ لأَنَّ مسح المتشرعه بتمام الکفّ لا یَدُلُّ عَلَیٰ وُجُوبِ هذا المسح؛ فَلَعَلَّهُ مستحب.

وَحَیْثُ أَنَّ المسأله محل الابتلاء لعموم أفراد المکلفین، ووجوب المسح بتمام الکف یستبطن عادهً عنایهً فائقه تحفّز عَلَیٰ السؤال، فمن الطبیعی أن تکثر الأسئله فِی هذا المجال وتکثر الأجوبه تبعاً لذلک. وفی هذه الحاله یکون المفروض عادهً وصول مقدار من هذه الأسئله والأجوبه إلینا عَلَیٰ أقل تقدیر، لاستبعاد اختفائها مع توفّر الدواعی عَلَیٰ نقلها وعدم وجود ما یبرّر إخفاءها أو اختفاءها. فإذا لم یصل إلینا ذلک تعرف أَنَّهُ لم تکن هناک أسئله وأجوبه کثیره. وَبِالتَّالِی لم تکن هناک حاجه إلی استعلام حکم المسأله عن طریق السؤال من المعصومین، وهذا یعیّن افتراض قیام السِّیرَه عَلَیٰ الاکتفاء بالمسح ببعض الکف، فهذا الاستدلال (کما لاحظنا) متوقف عَلَیٰ أَنْ تَکُونَ المسأله محل ابتلاء عَامَّه النَّاس، وأن یکون الحکم المقابل (کوجوب المسح بتمام الکف فِی المثال) مقتضیاً لسلوکٍ لا یقتضیه الطبع بنفسه، وأن تتوفر الدواعی عَلَیٰ نقل ما یرد فِی حکم المسأله، وأن لا توجد مبرّرات للإخفاء والاختفاء، وأن لا یصل شیء معتدّ به من الروایات وفتاوی المتقدمین فِی هذا المجال لإثبات الحکم المقابل.

ص: ۲۵۵

فهـذا الطريق الثَّالِث إذن يتقوّم بشـروط عديـده بعضـها جاريه فِى جميع الموارد الَّتِى يُرَاد التَّمَسُّک فيها بهذا الطريق لإثبات السِّيرَه المعاصـره، وبعضها شروط خاصه لبعض الموارد لخصوصيه فِى تلك الموارد، ولكن لا يمكن ضبط تلك الشروط الخـاصه، وَإِنَّمَـا يكفى غالبـاً توفّر الشـروط العـامّه فِى حصول العلم لنـا بِالسِّيرَهِ المعاصـره، وتلك الشـروط العامه يمكـن حصـرها وضبطها فِى أربعه شروط كما يلى:

الشَّرْط الأَوَّل: أَنْ يَكُونَ الحكم الَّذِى يُرَاد إثبـاته من خلاـل السِّيرَه حُكْماً فَرْدِيّاً، أَمَّا إذا كان حُكْماً اِجْتِمَاعِيّاً راجعا إلى ولى الأمر فلا يَتِمّ الطريق المـذكور لإثبات السِّيرَه المعاصـره للمعصوم عليه السـلام؛ لأَنَّ قوامه إِنَّمَا هو بالقول بأنه لولا انعقاد السِّيرَه آنذاک عَلَىٰ هذا المطلب لكثر السؤال وكثر الجواب ولَوَصَلَ إلينا ذلك.

وَمِنَ الْوَاضِـحِ أَنَّ الحكم إذا كان حُكْماً اِجْتِمَاعِيّاً راجعاً إلى ولى الأمر فليس من الضـرورى واللازم أن يكثر السؤال عنه؛ إذ لَيْسَ محـل ابتلاـء الأـفراد وعـامّه النَّاس، فلو شـككنا مثلاً فِى وجوب الإحسان إلى الفقراء عَلَىٰ الوالى، لم يصـح القول بعـدم الوجوب اسـتناداً إلى أن بناء المتشرعه فِى زمان الْمَعْصُوم عليه السلام كان عَلَىٰ عدم والوجوب وعدم التزام الشخص بالإحسان إلى الفقراء لو صـار واليـاً، وَإِلاَّ فلو لم تكن السِّيرَه منعقـده عَلَىٰ عـدم الوجوب وكـان افتراض إحسـان الوالى إلى الفقراء واردا فِى السـلوک الْعَمَلِىّ لكثير من المتشـرعه آنذاک فهذا يعنى أن استعلام حكم المسأله ينحصر بالسؤال من الْمَعْصومين عليهم السلام أو الرجوع إلى روايـاتهم؛ لأَنَّ إحسـان المتشـرّع إلى الفقراء لو صـار واليـاً لاـ يكفى لإثبات الوجوب لـدى مَن يحاول الاسـتعلام عن حكم المسأله ولا يغنيه عن السؤال عن الوجوب وعدمه.

إذن، فكان من الطبيعى أن تكثر الأسئله فِى هذا المجال وتكثر الأجوبه تبعاً لذلك، ولوصل إلينا مقدار منها عَلَىٰ أقل تقدير، بينما لم يصل شيء منه. إذن، يتعيَّن كون السِّيرَه آنذاک منعقده عَلَىٰ عدم الوجوب.

ص: ۲۵۶

أقول: إن هذا الكلام غير صحيح؛ إذ أن الطبيعي هو أن تكثر الأسئله فِي المسأله الَّتِي هي محل ابتلاء الأفراد، أَمَّا المسأله الَّتِي هي راجعه إلى الوالي وليست محلاً لابتلاء الأفراد فليس من المفروض واللازم أن يكثر السؤال عنها؛ لأننا نعلم أن أسئلتهم كانت تنشأ غالباً من الحاجه إلى فهم الحكم وتنبع من الابتلاء به.

هذا، مضافا إلى أَنَّهُ لو ثبتت هذه السِّيرَهُ لم تكن سيره عمليهً بالفعل، وَإِنَّمَا كانت سيره تقديريه مِنْ دُونِ أَنْ يَكُونُ المقدر عليه (وهو كونه والياً) ثابتاً بالفعل، وهذا ما قد يولّد إشكالا بلحاظ ما قد يقال، كما سيأتي - إن شاء الله تعالى - عند الكلام عن الركن الثَّانِي من أن ما يلازم الحكم الشَّرْعِيّ وَيَدُلُّ عليه إِنَّمَا هو السِّيرَه الفعليه لا التقديريه.

الشَّرْط الثَّانِي: أَنْ يَكُونُ ذلك الحكم الفردى مِمَّا يكثر ابتلاء الأفراد به، وَأَمَّا فِي مثل تملّك المعدن باستخراجه مثلاً فلا يمكن سلوك هذا الطريق لإثبات المقصود؛ لأَنَّهُ لم يكن مِمَّا يكثر ابتلاء الأفراد به كي تلزم كثره السؤال والجواب، فلو شككنا مثلاً فِي أن الفرد هل يملك المعدِن إذا استخرجه أم لا؟ لا يَصِحُّ القول: بالتملك شَرْعاً اِسْتِنَاداً إلى أن بناء الْمُتَشَرِّعَهِ يحتملون أن من استخرج المعدن ملكه. فهذا معناه أن استعلام حكم المسأله ينحصر بالسؤال من الْمَعْصُوم عليه السلام، فكان من الطبيعي أن تكثر الأسئله والأجوبه فِي هذا المجال، ولوصل إلينا مقدار منها عَلَىٰ الأقل، بينما لم يصل شيء منه. إذن، يتعين كون السِّيرَه آنذاك منعقده عَلَىٰ التملك.

أقول: إن هذا الكلام غير صحيح؛ لأَنَّ الطبيعي هو أن تكثر الأسئله فِي المسأله الَّتِي يكثر ابتلاء الأفراد بها، أَمَّا المسأله الَّتِي لا يكثر ابتلاؤهم بها (كمسأله تملّك المعدِن بالاستخراج) فليس من المفروض واللازم أن يكثر السؤال عنها؛ إذ ما دام الابتلاء بها قليلاً فالسؤال عنها أيضاً قليل، والسؤال القليل لَيْسَ من المفروض به أن يصل إلينا، بل قد يصل وقد لا يصل، فعدم الوصول لا يَدُلّ عَلَىٰ عدم وقوع السؤال والجواب، وَبِالتَّالِي فلا يثبت كون السِّيرَه آنذاك منعقده عَلَىٰ التملك.

ص: ٢٥٧

الشَّرْط الثَّالِث: أن لا يكون السلوك الَّذِی یتطلّبه الحکمُ المقابل موافقاً لطبع المجتمع آنذاک، ولو طبعاً مکتَسَباً من العاده.

وبعباره أخری: أَنْ یَکُونُ ذاک السلوک سلوکاً لا ـ یقتضیه الطبع بنفسه، فَمَثَلاً ـ لا ـ یمکن إثبات طهاره أبوال الدواب الثلاث المأکول لحمها [= البقر والإبل والغنم] عن هذا الطریق؛ لأَنَّ السلوک الَّذِی یتطلّبه الحکمُ المقابلُ للطهاره (وهو الحکم بالنجاسه) موافق للطبع، فلو شککنا فِی الطَّهَارَه والنجاسه لم یصح القول بالطهاره استناداً إلی أن بناء الْمُتَشَرِّعَه فِی زمان الْمَعْصُوم کان عَلَی الطَّهَارَه نَظَراً إلی أَنَّهُ لو لم تکن السِّیرَه آنذاک عَلَی الطَّهَارَه وکان افتراض النجاسه واردا فِی السلوک الْعَمَلِیّ لکثیر من الْمُتَشَرِّعَه آنذاک فهذا لازمه أن یکثر السؤال عن النجاسه، وأن یصل إلینا، بینما لم یصل، فیتعیّن کون السِّیرَه آنذاک منعقده عَلَی الطَّهَارَه.

أقول: إن هذا الکلام غیر صحیح؛ ذلک لأن اللازم والطبیعی أن یکثر السؤال عن النجاسه فیما إذا لم یکن السلوک الَّذِی یتطلّبه الحکم بالنجاسه موافقاً لطبع المجتمع آنذاک، بینما نحن نحتمل أن مُقْتَضَی الطبع آنذاک کان هو الاجتناب عن أبوال هذه الدواب (ولو اکتساباً من العاده الناشئه من قول العامّه) الَّذِی هم الکثره الکاثره فِی ذلک الیوم) بالنجاسه مثلًا، فإذا کان السلوک الَّذِی یتطلبه الحکم بالنجاسه وهو الاجتناب سلوکاً یقتضیه الطبع بنفسه، إذن فلیس من المفروض واللازم حِینَئِذٍ أن یکثر السؤال عن النجاسه، فلعل السؤال عن النجاسه قد حصل، لَکِنَّهُ کان قلیلًا، والسؤال القلیل لَیسَ من المفروض به أن یصل إلینا، فعدم الوصول لا یَدُلّ عَلَی عدم وقوع السؤال عن النجاسه والجواب بها، وَبِالتَّالِی فلا یثبت کون السِّیرَه آنذاک منعقده عَلَی طهاره هذه الأبوال.

الشَّرْط الرَّابع: أن لا ـ یکون الحکم المقابل مِمَّا دَلَّتْ علیه روایاتٌ عدیده، أو أفتی به کثیرٌ من فقهائها المتقدّمین، فَمَثَلًا لا یمکن إثبات عدم وجوب السوره فِی الصَّلَاه عن هذا الطریق؛ لأَنَّ الحکم المقابل (وهو الوجوب) قد دَلَّتْ علیه روایات عدیده وأفتی به کثیر من فقهائنا القدامی، فنحتمل أَنْ یَکُونُ ذلک نتیجه کثره السؤال عن الوجوب والجواب، فلا یَتِمّ القول بانعقاد السِّیرَه آنذاک عَلَی عدم الوجوب نَظَراً إلی أَنَّهُ لو لا ذلک لکثر السؤال عن الوجوب والجواب؛ إذ أن وجود روایات عدیده وفتاوی کثیره بشأن الوجوب لعله ناشئ من کثره السؤال والجواب کما هو واضح، فلا یصح إعمال هذا الطریق لنفی وجوب السوره فِی الصَّلَاه.

مُضَافاً إلى إمكان دعوى انتفاء الشَّرْط الثَّالِث المتقدم أَيْضاً بِالنِّسْبَةِ إلى هذا المثال وهو عدم وجوب السوره فِي الصَّلَاه.

هـذه هی الشروط الأربعه العامّه للطريق الثَّالِث، فإذا توفّرت واجتمعت فِي موردٍ يَتُمّ الطريق الثَّالِث لإثبات السِّيرَه المعاصره للمعصوم عليه السلام.

وكل هـذه الشروط مجتمعه ومتوفره فِي مسأله المسح فِي الوضوء بتمام الكف عَلَیٰ ظهر القدم؛ فَإِنَّ بالإمكان نفی وجوب ذلك عن طريق الاستدلال بقيام السِّيرَه المعاصره.

السِّيرَه/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: السِّيرَه/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأصول

وكل هـذه الشروط مجتمعه ومتوفره فِي مسأله المسح فِي الوضوء بتمام الكف عَلَیٰ ظهر القدم؛ فَإِنَّ بالإمكان نفی وجوب ذلك عن طريق الاستدلال بقيام السِّيرَه المعاصره للمعصومين عليهم السلام عَلَیٰ عدم الالتزام بالمسح بِتَمَامِ الْكَفِّ؛ إذ يقال: لو لم تكن السِّيرَه آنذاك قائمه عَلَیٰ عدم الالتزام بالمسح بِتَمَامِ الْكَفِّ لكان يكثر السؤال عن وجوبه ويكثر الْجَوَابُ، وكان يصلنا ذلك فِي عدّه روايات، وهذا حكم فردی وليس حُكْماً اِجْتِمَاعِيّاً رَاجِعاً إلى ولی الأمر، وهو حكم مبتلی به مِنْ قِبَلِ تمام الأفراد دائما، والسلوك الَّذِی يتطلبه الحكم المقابل (أی: الوجوب) وهو عباره عن الالتزام بالمسح بِتَمَامِ الْكَفِّ لَيْسَ موافقاً للطبع، بل هو سلوك لا يقتضيه الطبع بنفسه، ولم يُفت أحد من الفقهاء بوجوبه ولم ترد أخبار عديده داله عَلَیٰ وجوبه، وإن فرض ورود روايه واحده بالوجوب فهذا لا يضرّ بالاستدلال بِالسِّيرَهِ بهذا الطريق الثَّالِث؛ لأَنَّ الروايه الواحده لا يمكن أَنْ تَكُونَ ناشئه من كثره السؤال عن الوجوب والجواب، فيبقى الاستدلال القائل بأنه «لو لم تكن السِّيرَه عَلَیٰ عدم الالتزام بالمسح بِتَمَامِ الْكَفِّ لكثر السؤال والجواب حول الوجوب» تَامّاً. إذن، فالشروط الأربعه متوفّره فِي هذه المسأله، فيتم الاستدلال فيها بِالسِّيرَهِ المعاصره الَّتِی نُثبتها بالطريق الثَّالِث.

ص: ۲۵۹

يبقى هناك شرط خامس لَا بُدَّ من البحث عنه وهو أن لا يكون الحكم الَّذِی يُرَاد إثباته بِالسِّيرَهِ قد دَلَّتْ عليه روايات عديده، فهل يُعتبر هذا أَيْضاً من شروط هذا الطريق الثَّالِث من طرق إثبات السِّيرَهِ المعاصره؟ بحيث لو وردت روايات عديده مطابقه للحكم المقصود إثباته بِالسِّيرَهِ كما إذا وردت روايات عديده (فِی مسأله المسح بِتَمَامِ الْكَفِّ فِي المثال) داله عَلَیٰ عدم وجوب المسح بِتَمَامِ الْكَفِّ، كان ذلك مضرّاً بالاستدلال بِالسِّيرَهِ بالطريق الثَّالِث، كما إن ورد روايات عديده داله عَلَیٰ الحكم المقابل، أی: عَلَیٰ الوجوب فِي المثال، كان مُضِرّاً بهذا الاستدلال؛ إذ كان الشَّرْط الرَّابع عباره عن عدم ورود روايات عديده داله عَلَیٰ الحكم المقابل (أی: الوجوب فِي المثال)، فهل يشترط أَيْضاً عدم ورود روايات عديده داله عَلَیٰ الحكم الَّذِی يُرَاد إثباته (أی: عدم الوجوب فِي المثال)؟

التحقيق فِى ذلك أننا:

تَارَةً نريد الاستدلال بِالسِّيرَهِ مَحْضاً بحيث يكون الدَّلِيل لنا عباره عن السِّيرَه فقط، كما كان هذا هو الظاهر من عباراتنا حتَّى الآن.

وأخرى نريد جعل السِّيرَه جُزْءاً من الدَّلِيل، بحيث يكون الدَّلِيل ذا شقّين، أحدهما السِّيرَه، فهنا فرضان إذن، فعلى الفرض الأَوَّل يكون الشَّرْط الخامس المذكور معتبراً أَيْضاً، فيعتبر عدم ورود روايات عديده داله عَلَى الحكم الَّذِى يُقصد إثباته (أى: عَلَى عدم الوجوب فِى المثال)، فإذا وردت روايات مطابقه للحكم المقصود إثباته بِالسِّيرَهِ، كان ذلك مُضِرّاً بِالِاسْتِدْلِالِ بِالسِّيرَهِ بالطريق الثَّالِث، وعلى الفرض الثَّانِى لا يكون الشَّرْط المذكور مُعْتَبَراً، فلا يشترط عدم ورود روايات عديده داله عَلَى الحكم المقصود إثباته، فإذا وردت روايات مطابقه للحكم المقصود إثباته بِالسِّيرَهِ لم يكن ذلك مُضِرّاً بِالِاسْتِدْلِالِ.

فهنا إذن تقريبان للاستدلال بِالسِّيرَهِ بالطريق الثَّالِث:

ص: ٢٦٠

أحدهما: تقريب الِاسْتِدْلَالِ بها مَحْضاً.

وثانيهما: تقريب الاستدلال بها كجزءٍ من الدَّلِيل:

أَمَّا التقريب الأَوَّل: فهو أن يقال بأنه لو لم تكن سيره الجميع أو الغالب آنذاك قائمةً عَلَىٰ عدم الالتزام بالمسح بِتَمَامِ الْكَفِّ لَسُئِلَ الإمام عليه السلام عن ذلك كثيراً، حتَّى لو افترضنا قيام السِّيرَه عَلَىٰ الِالْتِزَام بالمسح بِتَمَامِ الْكَفِّ؛ لأَنَّ هذه السِّيرَه لا تَدُلُّ عَلَىٰ الوجوب ولا تكفى لإثباته؛ إذ لعل التزامهم بالمسح بِتَمَامِ الْكَفِّ كان لأجل استحبابه وكثير من الأصحاب يعرفون مثل هذه النكته، فلا تكون مُغنيه عن استعلام حكم المسأله من الإمام عليه السلام، وَحَيْثُ أَنَّ المسأله محل ابتلاء عَامَّه الأفراد، والمفروض أن الالتزام بالمسح بِتَمَامِ الْكَفِّ خلاف الطبع، ووجوب المسح بِتَمَامِ الْكَفِّ يستبطن عنايه فائقه تحفّز عَلَىٰ السؤال، فمن الطبيعى أن تكثر الأسئله فِى هذا المجال وتكثر الأجوبه تبعاً لذلك، وفى هذه الحاله يفترض عادةً أن يصل إلينا عَلَىٰ الأقل مقدار من تلك الأسئله والأجوبه ضمن روايات عديده، لاستبعاد اختفاء جلّها مع توفر الدواعى عَلَىٰ نقلها وعدم وجود ما يبرّر الاختفاء. فإذا لم يصل إلينا ذلك نعرف أَنَّهُ لم تكن هناك أسئله وأجوبه كثيره؛ إذ أَنَّهُ لم تكن هناك حاجه إلى استعلام حكم المسأله عن طريق السؤال من الْمَعْصُوم عليه السلام؛ إذ كانت السِّيرَه قائمه عَلَىٰ الاجتزاء بالمسح ببعض الْكَفّ وعدم الالتزام بالمسح بِتَمَامِ الْكَفِّ، فيثبت المطلوب.

نعم، لو فرض أن وجوب المسح بِتَمَامِ الْكَفِّ من قطعيّات الإسلام عَلَىٰ حدّ قطعيه عدد ركعات صلاه الظهر مثلًا، كان ذلك مُغنياً لهم عن السؤال واستعلام الحكم فِى المسأله من الإمام عليه السلام، لكن هذا واضح البطلان.

وبناء عَلَىٰ هذا التقريب يكون الشَّرْط الخامس مُعْتَبَراً وهو عدم ورود روايات عديده داله عَلَىٰ الحكم المقصود إثباته بِالسِّيرَه وهو عدم وجوب المسح بِتَمَامِ الْكَفِّ فِى المثال، ويكون ورود روايات عديده داله عَلَىٰ الحكم المقصود إثباته مُضِرّاً بِالِاسْتِدْلَالِ (طبقا للشرط الرَّابع)؛ لأَنَّ ورود روايات عديده يكشف عَلَىٰ كُلّ تقدير عن كثره السؤال وكثره الجواب، فيبطل الِاسْتِدْلَالُ بِالسِّيرَهِ حِينَئِذٍ؛ لأَنَّ الاستدلالَ كان يقوم عَلَىٰ أساس التلازم بين «عدم انعقاد السِّيرَه عَلَىٰ الاكتفاء بالمسح ببعض الْكَفّ» وبين «كثره السؤال وكثره الجواب»، ولم يكن قائما عَلَىٰ أساس التلازم بين «عدم انعقاد السِّيرَه عَلَىٰ الاكتفاء بالمسح ببعض الْكَفّ» وبين «كون الجواب خصوص الحكم بالوجوب»؛ فقد يكون الجواب هو الحكم بعدم الوجوب، فمجرد كثره السؤال والجواب يمنعان عن إثبات السِّيرَه، سَوَاء كان الجواب بالإثبات أو النفى.

وَأَمَّا التقريب الثَّانِی فهو أن یقال: إما أن السِّیرَه آنذاک کانت قائمه عَلَیٰ الاجتزاء بالمسح ببعض الْکَفّ وعدم الالتزام بالمسح بِتَمَامِ الْکَفِّ، وَإِمَّا أنها لم تکن کذلک.

فعلی الأَوَّل یثبت عدم وجوب المسح بِتَمَامِ الْکَفِّ؛ لما سیأتی - إن شاء الله تعالی - فِی بحث الرکن الثَّانِی من الملازمه بین السِّیرَه وبین الحکم الشَّرْعِیّ، وما سیأتی فِی الجهه الثَّالثه من أن السِّیرَه إذا قامت عَلَیٰ عدم التقیُّد والالتزام بفعلٍ مُعَیَّنٍ دَلَّتْ عَلَیٰ عدم وجوبه.

وعلی الثَّانِی یکون من الطبیعی حِینَئِذٍ أن یکثر السؤال عن وجوب المسح بِتَمَامِ الْکَفِّ وعدم وجوبه، وعندئذٍ فإما أَنْ یَکُونُ الحکم فِی الواقع هو الوجوب أو عدم الوجوب، والثانی هو المقصود، والأول لو کان لکثر الجواب بالوجوب لوصل إلینا ذلک ضمن أخبار عدیده؛ فمجرد عدم وصول أخبار عدیده داله عَلَیٰ الوجوب یکفی بناءًا عَلَیٰ هذا التقریب، ولا یضر وصول أخبار عدیده داله عَلَیٰ عدم الوجوب، فلا یکون الشَّرْط الخامس المذکور مُعْتَبَراً فِی الاستدلال بِالسِّیرَهِ بالطریق الثَّالِث.

وقد ظهر مِمَّا قلناه أننا إن أردنا أن ننفی حُکْماً من خلال الاستدلال بِالسِّیرَهِ بالطریق الثَّالِث:

فتاره نفترض أن ذاک الحکم الَّذِی نرید نفیه والاستدلال عَلَیٰ عدمه بِالسِّیرَهِ بهذا الطریق لَیْسَ فِی معرض النفی مِنْ قِبَلِ الإمام علیه السلام تقیهً، کما إذا أردنا أن ننفی وجوب الجهر فِی صلاه الظهر من یوم الجمعه من خلال الاِسْتِدْلَال بِالسِّیرَهِ بالنحر المتقدم وافترضنا أن وجوب الجهر فیها لَیْسَ فِی معرض النفی تقیهً؛ إذ لَیْسَ رأی فقهاء العامه عَلَیٰ عدم وجوب الجهر مثلاً، فَحِینَئِذٍ یکفینا فِی مقام الاستدلال بِالسِّیرَهِ عَلَیٰ نفی ذاک الحکم عدم ورود روایات عدیده داله عَلَیٰ ثبوت ذاک الحکم، ففی المثال یکفینا عدم ورود روایات عدیده داله عَلَیٰ الوجوب، ولا یضر بالاستدلال ورود روایات عدیده داله عَلَیٰ نفی ذاک الحکم؛ لأَنَّ ورودها وإن کان مُضِرّاً بِالاِسْتِدْلَالِ بِالسِّیرَهِ مَحْضاً (أی: بالتقریب الأَوَّل) لما قلناه من أن الاِسْتِدْلَال بِالسِّیرَهِ مَحْضاً یُعتبر فیه الشَّرْط الخامس أَیْضاً وهو عدم ورود روایات عدیده داله عَلَیٰ ما قصد إثباته بِالسِّیرَهِ، إلا أننا یکفینا الاِسْتِدْلَال بِالسِّیرَهِ کجزءٍ من الدَّلِیل (أی: التقریب الثَّانِی) الَّذِی لا یُعتبر فیه الشَّرْط الخامس کما تَقَدَّمَ؛ فورودُ روایات عدیده داله عَلَیٰ عدم وجوب الجهر فِی المثال لا یضر بِالاِسْتِدْلَالِ، بل هو مؤید للمطلوب.

وأخری نفترض أن الحکم الَّذِی یُراد نفیه والاستدلال عَلَیٰ عدمه بِالسِّیرَهِ بالطریق الثَّالِث حکم هو فِی معرض النفی تقیهً مِنْ قِبَلِ الإمام علیه السلام، کما إذا أردنا أن ننفی وجوب المسح بِتَمَام الْکَفِّ فِی الوضوء من خلال الاِسْتِدْلاِل بِالسِّیرَهِ بِالنَّحْوِ المتقدم، وافترضنا أن وجوب المسح بِتَمَامِ الْکَفِّ فِی معرض النفی تقیهً؛ نَظَراً إلی رأی الْعَامّه عَلَیٰ عدم المسح مثلاً، فَحِینَئِذٍ لا یکفینا فِی مقام الاِسْتِدْلاَل بِالسِّیرَهِ عَلَیٰ نفی ذاک الحکم عدمُ ورود روایات عدیده داله عَلَیٰ ثبوته، بل یشترط فیه أَیْضاً عدم ورود روایاتٍ عدیده داله عَلَیٰ نفیه الَّذِی هو المطلوب؛ لأَنَّهُ لو وردت روایات عدیده داله عَلَیٰ النفی المطلوب، فَحِینَئِذٍ یبطل الاِسْتِدْلاِل بِالسِّیرَهِ مَحْضاً (أی: التقریب الأَوَّل) لانتفاء شرطه الخامس (وهو عدم ورود روایات عدیده عَلَیٰ وفق المطلوب).

وَأَمَّا الاِسْتِدْلاِل بِالسِّیرَهِ کجزءٍ من الدَّلِیل (أی: التقریب الثَّانِی) فهو بنفسه بَاطِل فِی هذه الحاله؛ إذ من المحتمل أَنَّهُ لم تکن هناک سیره قائمه آنذاک عَلَیٰ وفق المطلوب (أی: عَلَیٰ الاجتزاء بالمسح ببعض الْکَفّ وعدم التقیُّد بِتَمَامِ الْکَفِّ) وکثر السؤال عن الوجوب وجاء الجواب وفق المطلوب (أی: عدم الوجوب) تقیهً.

إذن، فورود روایات وفق المطلوب هنا لا ینفعنا، بل عدم ورودها أفضل؛ إذ عَلَیٰ تقدیر عدم ورودها تثبت السِّیرَه بِالتَّالِی ویثبت المطلوب وهو عدم الوجوب وجداناً، بینما عَلَیٰ تقدیر ورودها لا یثبت المطلوب فِی أحسن التقادیر إلا بالتَّعَبُّد؛ لأَنَّ الدَّلِیل عَلَیٰ المطلوب (أی: عدم الوجوب فِی فرض ورود روایات وفق المطلوب) ینحصر بنفس تلک الروایات بعد بطلان الاِسْتِدْلاَلِ بِالسِّیرَهِ بکلا تقریبیه کما تَقَدَّمَ آنفاً، وَحِینَئِذٍ إن کانت تلک الروایات حجهً تَعَبُّداً (أی: توفرت فیها شروط الْحُجِّیَّه) ولم یکن لها معارض (إذ مع وجود المعارض تحمل هذه الروایات عَلَیٰ التقیه) یثبت المطلوب وهو عدم الوجوب تَعَبُّداً.

بقيت فِى المقـام نقطه لَا بُدَّ من التَّنْبِيه عليها وهى أننا ذكرنا فِى الشَّرْط الرَّابع من شـروط الِاسْتِدْلَال بِالسِّيرَهِ بالطريق الثَّالِث أن لا يكون الحكم المقابـل مِمَّا دَلَّتْ عليه روايـات عديـده، أو أفتى به كثير من فقهائهـا المتقـدمين، وذكرنا فِى الشَّرْط الخامس الَّذِى أصـبح من شـروط الِاسْتِدْلِال بِالسِّيرَهِ مَحْضـاً (أى: من شـروط التقريب الأَوَّل) أن لا يكون نفس الحكم المقصود إثباته بِالسِّيرَهِ أَيْضاً مِمَّا دَلَّتْ عليه روايات عديده، وَإِلَّا فيبطل التقريب الأَوَّل للاستدلال بِالسِّيرَهِ بالطريق الثَّالِث كما عرفت.

وعليه، فنواجه هذا السؤال وهو أننا كما ألحقنا فتاوى الكثير من فقهائها المتقدمين بالروايات فِى الشَّرْط الرَّابع وقلنا بأنه يشترط أن لا يكون الحكم المقابل مِمَّا دَلَّتْ عليه روايات عديـده أو أفتى به كثير من فقهائها المتقـدمين؛ فَإِنَّهُ حِينَئِذٍ يَتِمّ الِاسْتِدْلِال؛ إذ لو كان قـد كثر السؤال لكثر الجواب، ولو كثر الجواب لوصول الجواب إلينا إما ضـمن روايات عديده أو ضـمن فتاوى. فهل نلحقها بها فِى الشَّرْط الخامس أَيْضاً ونقول بأنه يشترط أن لا يكون الحكم المقصود إثباته بِالسِّيرَهِ أَيْضاً مِمَّا دَلَّتْ عليه روايات عديده أو أفتى به كثير من فقهائنـا المتقـدمين؟ بحيث يبطـل الِاسْتِدْلِال بِالسِّيرَهِ مَحْضاً (أى: التقريب الأَوَّل) فيما إذا كان الحكم الَّذِى يُراد إثبـاته بِالسِّيرَهِ مِمَّا أفتى به كثير من فقهائنـا المتقـدمين، كمـا يبطل فيما إذا وردت روايات عديـده داله عليه، أم لا نلحقها بها فلا يبطل الِاسْتِدْلِال بِالسِّيرَهِ بنحو التقريب الأَوَّل فيما إذا كانت فتاوى الفقهاء القدامى مطابقه للحكم المقصود إثباته بِالسِّيرَهِ؟

مُقْتَضَى القاعـده هو الإلحـاق؛ إذ لا خصوصـيه للروايـات فيما نحن فيه؛ فَإِنَّ النكته الَّتِى بها كان ورود روايات عديـده داله عَلَى المقصود مُضِرّاً بِالِاسْتِدْلِال، موجوده فِى الفتـاوى المطـابقه للمقصود أَيْضـاً، والنكته مـا تَقَـدَّمَ فِى الشَّرْط الخـامس من أن ورود روايـات عديـده يكشف عَلَى كُلّ حـال (أى: سَوَاء كانت الروايات داله عَلَى الحكم المقابل أم كانت داله عَلَى الحكم المقصود إثباته) عن كثره السؤال وكثره الجواب، فيبطل الِاسْتِدْلِال بِالسِّيرَهِ بنحو التقريب الأَوَّل حِينَئِذٍ؛ فمجرد كثره السؤال والجواب يمنعنا عن إثبات السِّيرَه، سَوَاء كان الجواب بالإثبات أو النفى، وَمِنَ الْوَاضِح أَنَّ هـذه النكته ساريه وجاريه فِى الفتاوى أَيْضاً، فتاوى من الفقهـاء المتقـدمين مطابقه للحكم المقصود إثبـاته بِالسِّيرَهِ يضـر بِالِاسْتِدْلِال بِالسِّيرَهِ؛ إذ نحتمـل حِينَئِذٍ كـثره السؤال والجواب ووصول الحكم إلينا ضمن هذه الفتاوى.

وفی ضوء هـذا الإلحـاق تكون النتيجهُ عبـاره عن بطلان الاِسْتِدْلاِل بِالسِّيرَهِ مَحْضـاً (أی: التقريب الأوَّل) فِی مسـأله المسـح فِی الوضوء، فلا يصـح الاِسْتِدْلاِل عَلَیٰ كفايه المسح ببعض الْكَفّ وعدم وجوب المسح بِتَمَام الْكَفّ بِالسِّيرَهِ بنحو التقريب الأَوَّل؛ إذ حتَّی لو لم ترد أيه روايه فِی المقام، ففتاوی الفقهاء المتقدمين هی مطابقه للحكم الَّذِی نريد إثباته بِالسِّيرَهِ.

وعليه، فنحن نحتمل كثره السؤال والجواب ووصول الأمر إلينا ضمن هذه الفتاوی.

والَّذِی يهوّن الخطب هو أن الإفتـاء بكفايه المسـح ببعض الْكَفّ وعـدم وجوب المسـح بِتَمَام الْكَفّ غير متوقّف عَلَیٰ الاِسْتِدْلاِل بِالسِّيرَهِ بنحو التقريب الأَوَّل، بل الاِسْتِدْلاِل بِالسِّيرَهِ بنحو التقريب الثَّانِی تَامّ فِی المسأله كما تَقَدَّمَ.

هـذا، مُضَافاً إلی أن بالإمكـان الاسـتغناء عن الاِسْتِدْلاِل بِالسِّيرَهِ رأساً؛ إذ لا يبعـد القول بعـدم وجوب المسـح بِتَمَامِ الْكَفّ لأحد دليلين:

الأَوَّل: أنـا مـا ورد من إجزاء المسـح بشـیء من ظَهر الرجـل فِی ما بين الكعبين إلی أطراف الأصابع بناءً عَلَیٰ أن حمله (فِی مقام الجمع بينه وبين ما دَلَّ عَلَیٰ وُجُوبِ المسح بِتَمَامِ الْكَفّ) عَلَیٰ المسح بِتَمَام الْكَفّ الَّذِی هو غير مسـتوعب لتمام ظهر الرجل حمل غير عرفی يتعـارض مع مـا دَلَّ عَلَیٰ وُجُوبِ المسـح بِتَمَامِ الْكَفّ، فإذا لم يمكن حمل الثَّانِی عَلَیٰ الاسـتحباب وتساقطا، نرجع إلی الأصل وهو عدم وجوب أكثر من مسمّی المسح.

الثَّانِی: أن ما قام من إجماع الإماميه أو ما يشـبه الإجماع مِنْ قِبَلِ قـدماء الأصـحاب عَلَیٰ عـدم وجوب المسح بِتَمَامِ الْكَفّ يوجب سقـوطَ الخبر الـدَّال بظـاهره عَلَیٰ وُجُوبِ المسـح بِتَمَـام الْكَفّ عن الْحُجِّيَّه، والنكته فِی ذلـك ليست عبـاره عن مجرد التَّمَسُّك بالإجماع كی يقال: إِنَّهُ مدركیّ أو محتمل المدركيه، ولا هی عباره عن مجرد إعراض الأصحاب عن الخبر المذكور كی يقال:

أوَّلاً: بعدم ثبوت إعراض الأصحاب عن سنده؛ لاحتمال حملهم له عَلَىٰ الاستحباب.

وَثَانِياً: بأن إعراض الأصحاب عن السند لا يُسقط السند عن الْحُجِّيَّه عَلَىٰ ما هو الصَّحِيح.

وَإِنَّمَا النكته فِي ذلك عباره عن وضوح أن المسح عَلَىٰ الرجل كان محل ابتلاء كُلّ الشيعه فِي كُلّ يوم عده مرات، فافتراض أن الحكم بقى غامضاً لديهم إلى آخر زمان الأئمه عليهم السلام بحيث لم يكن الوجوب ولا عدم الوجوب واضحا عندهم، احتمال غير وارد أصلاً، ولو افترضنا أن وجوب المسح بِتَمَامِ الْكَفِّ كان هو الواضح عندهم، إذن فاحتمال أن ينقلب الأمر دفعةً من أول عصر الغيبه إلى إجماع الفقهاء عَلَىٰ عدم الوجوب، احتمالٌ غير وارد.

وعليه، فمثل هذا البيان قد يوجب القطع أو الاطمئنان (عَلَىٰ الأقل) بعدم وجوب المسح بِتَمَامِ الْكَفِّ.

هذا تمام الكلام فِي الطريق الثَّالِث من طرق إثبات السِّيرَه المعاصره للمعصوم عليه السلام وقد عرفت أَنَّهُ طريق تَامّ إذا توفّرت شروطُه الَّتِي ذكرناها.

الطريق الرَّابع: وهو مُخْتَصّ بِالسِّيرَهِ الْعُقَلَائِيَّه، وهو إثبات السِّيرَه الْعُقَلَائِيَّه المعاصره لزمان الشَّارِع من خلال الاستقراء الناقص، بأن نستقرئ أوضاعاً اجتماعيهً متعدده فِي مجتمعات كثيره ومختلفه زماناً ومكاناً، فنلاحظ تطابقها عَلَىٰ سلوك مُعَيَّن وثبوت سيره واحده معينه فِي جميعها، فمن خلال ذلك نعمّم الحكم عَلَىٰ جميع المجتمعات الْعُقَلَائِيَّه حتَّى المعاصره لعهد الْمَعْصُوم عليهم السلام نستكشف ثبوت هذه السِّيرَه فِي زمان الشَّارِع، عَلَىٰ حد الاستكشاف الثابت فِي جميع موارد التجربه والاستقراء الناقص، فكما أننا حينما نستقرئ حال قطعه من الحديد ونراها تتمدّد بالحراره، ونستقرئ حال القطعه الثَّانيه وهكذا الثَّالثه والرابعه، ونرى أن نتيجه الاستقراء فِي الجميع واحده، حِينَئِذٍ نعمّم الحكم عَلَىٰ كُلّ حديد بأنه يتمدّد بالحراره، رغم أن استقراءنا كان نَاقِصاً وتجاربنا لم تكن إلا عَلَىٰ مصاديق معينه ومحدوده من الحديد، وكذلك الأمر حينما نحكم بأن كُلّ نار محرقه مع أن تجاربنا لم تكن إلا عَلَىٰ مصاديق محدوده من النار، أو نحكم عَلَىٰ كُلّ دجاجه مثلاً بأن فيها حاله خاصه مع أننا لم نستقرئ سوى كمّيّه محدوده من أفراد الدجاج الَّتِي رأينا فيها تلك الحاله الخاصه، فكذلك حينما نستقرئ مجتمعات عديده (غير مجتمع الْمَعْصُوم الحاضر) ونرى فيها ثبوت سيره معينه، نحكم حِينَئِذٍ عَلَىٰ كُلّ مجتمع عقلائى بما فيه مجتمع الْمَعْصُوم الحاضر بثبوت تلك السِّيرَه فيه وباستقرار التعايش فِي جميع المجتمعات الْعُقَلَائِيَّه عَلَىٰ تلك الْوَضْعِيَّه.

وهذا الطريق يختلف عن الطريق الأوَّل المتقدم الَّذِى كان مبنياً عَلَىٰ روح الاستصحاب القهقرائى وافتراض توارث السِّيرَه يداً عن يد؛ فَإِنَّ هذا الطريق لَيْسَ مبتنياً عَلَىٰ ذلك، بل هو مبتنٍ عَلَىٰ روح التَّمَسُّك بالاستقراء واستنتاج النَّتِيجَه العامه والكلّيه من الاستقراء الناقص للجزئيات، كما هو الحال دائما فِى باب التجربه الَّتِى هى أساس العلوم الطبيعيه.

وفى مقام التعليق عَلَىٰ هذا الطريق يوجد بيانان قد يرجعان بِالتَّالِى إلى مطلب واحد:

البيان الأَوَّل: أن يورد عَلَىٰ هذا الطريق بعدم تماميته فِى جمله من الأحيان؛ لأننا بهذا الاستقراء إِنَّمَا نلاحظ غالباً المجتمعات المعاصره لنا، بينما يُرَاد بالاستقراء تعميم الحكم عَلَىٰ مجتمع لم نعاصره، بل يفصلنا عنه زمان طويل بما كان يشتمل عليه هذا الفاصل الزمنى البعيد من أحداث وظروف ووقائع، وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ مثل هذا التعميم متعذر بحسب قوانين الاستقراء وقواعد حساب الاحتمالات غالباً وفى كثير من الأحيان؛ فَإِنَّ التعميم فِى المقام إِنَّمَا يصح فيما إذا لم نحتمل وجود نكته وخصوصيه فِى ظروف هذا المجتمع تميّزه من غيره من المجتمعات، والحال أن هذا الاحتمال موجود وثابت فِى المقام؛ لأننا نعلم إجمالا بأن المجتمعات الْعُقَلَائِيَّه قد اختلفت كثيراً بمرور الزمان فِى كثير من خصوصياتها ومرتكزاتها وسلوكها، وأن الأوضاع الاجتماعيه قد تغيّرت فِى الجمله عَمَّا كانت عليه فِى الأزمنه السابقه ولم تثبت جميعاً عَلَىٰ ما كانت عليه نتيجه طروّ عوامل مختلفه، وبهذا الاختلاف والتغيّر تبدَّلَ كثير من سلوك النَّاس ومرتكزاتهم، إذن، فلا يمكن أن نخرج من استقراء المعاصرين إلى تعميم يشمل المجتمع الَّذِى لم نعاصره؛ لاحتمال تَحَقُّق بعض تلك العوامل بِالنِّسْبَهِ إلى السِّيرَه الَّتِى يُرَاد إثباتها.

البيان الثَّانِى: أن يورد عليه بأن هذا الطريق حيث أَنَّهُ قائم عَلَىٰ أساس التَّمَسُّك بالاستقراء فتحقيق حاله بنحو التفصيل يرتبط ببحث الأسس المنطقيه للاستقراء ودراسه قواعد التجربه وقوانين المنطق الذاتى، وليس المقام موضع تفصيلها، إلا أننا نقول إجمالا:

تَارَهً یقصد بهذا الطریق (أی: الاستقراء) إثبات أصل وجود قریحه مشترکه بین المجتمعات وعلّیّتها لتحقّق هذه السِّیرَه، أو تلازمها بحیث أننا لم نعرف هـذه القریحه لم نعلم بوجود هذا الشـیء المشترک مسبَقاً وقبل الِاسْتِدْلِال بِالسِّیرَهِ بل نحتمل وجوده، وَإِنَّمَا نرید اکتشافه وإثبات وجوده مِنَ السِّیرَهِ نفسها، کی نقول بعد ذلک: إِنَّهُ العله لتلک السِّیرَه أو أنهما متلازمان.

وأخری یقصد به إثبات العلیه أو التلازم بین أمرٍ مشترکٍ (- نَفْسَانِیّ أو خارجی - معلومٍ لنا مسـبقاً وقبل الِاسْتِدْلِال بِالسِّیرَهِ) وبین السِّیرَه.

ففی الفرض الأَوَّل لا یُجدینا هذا الطریق فِی المقام، ولا ینفعنا الاسـتقراء المذکور لإثبات السِّیرَهِ المعاصـره للمعصوم علیه السلام. أَمَّا فِی الفرض الثَّانِی فقد یکون نَافِعاً لإثبات السِّیرَه المعاصره للمعصوم علیه السلام.

توضیح ذلک:

أَمَّا فِی الفرض الأَـوَّل؛ فلأننـا مـا دمنا لا نعلم بأصل وجود عنصرٍ مشترکٍ فِی جمیع تلک الموارد الَّتِی جرّبناها والمجتمعات الَّتِی استقرأناها ولاحظنا تطابقها عَلَی شیء واحد وسیره معینه، إذن فلا یصح لنا أن نکتشفه ونستدلّ عَلَی أصل وجوده بهذا الاستقراء، کی نقول بعد ذلک: إن هذا العنصـر المشترک هو السَّبَب والعله لتحقق هذه السِّیرَه أو هما متلازمان، وَالسَّبَب فِی عدم صحه هذا الاکتشـاف والاسـتدلال هو عـدم توفر شـرط الِاسْتِدْلِال بالاسـتقراء وعـدم انطبـاق قـانون التجربه فِی المقـام؛ فَإِنَّ قـانون التجربه والاسـتقراء إِنَّمَا ینطبق فِی ما لو علمنا بوجود عنصـر مشترک فِی جمیع الموارد الَّتِی جرّبناها واسـتقرأناها، فنسـتکشف حِینَئِذٍ من التجربه علّیّه ذاک العنصر المشترک لکل تلک الْمَوَارِد الداخله تحت التَّجْرُبَه والاستقراء أوتلازمهما، وَأَمَّا إذا لم نعلم بوجوده بل احتملنـا ذلـک فـالتجربه لاـ توجب لنـا القطع بعلیّه ذلـک العنصـر المحتمـل لتلـک الموارد أو تلاـزمه معها، فَمَثَلًا لو رأینا آلاف الأشـخاص تناولوا قرصاً معیّناً فماتوا؛ فَإِنَّ هذا الاسـتقراء حِینَئِذٍ یوجب لنا العلم بأن ذاک القرص سُمّ قاتل وأنه العله لموتهم؛ لأَنَّ العنصر المشترک فِی جمیعهم (وهو تناول القرص) نعلم بوجوده مسبَقاً، فنستکشف عِلِّیَّته للموت من الاستقراء، أَمَّا لو رأینا آلاف الأشـخاص مـاتوا، واحتملنـا أنهم تنـاولوا قرصاً مُعَیَّناً، فإن هـذا الاسـتقراء لا یوجب لنا العلم بأن ذاک القرص سمّ قاتل ولا یکون کاشـفا عن عِلِّیَّته للموت، وما نحن فیه من هـذا القبیل؛ فإننا ما دمنا قـد فرضـنا (فِی الفرض الأَوَّل) أننا لا نعلم بأصل وجود عنصـر مشترک فِی جمیع المجتمعات الَّتِی استقرأناها ورأیناها مطبِقهً عَلَی سیره مُعَیَّنه، ولا نعرف شَیْئاً مشترکاً فِی ما بین هذه المجتمعات یحتمـل کـونه هو العله وَالسَّبَب لتحقّق تلـک السِّیرَه أو تلازمهـا، إذن فلیس من الصَّحِیـح أن نکتشف بواسـطه اسـتقراء جمله من المجتمعات وملاحظه وجود تلک السِّیرَه فیها عِلِّیَّه عنصرٍ یُفترض اشتراکه فِی ما بین تلک المجتمعات لتلک السِّیرَه أو تلازمهما.

هذا مُضَافاً إلى أَنَّهُ حتَّى لو صحّ هذا الاكتشاف وفرضنا أن استقراء تلك المجتمعات أوجب لنا العلم بأن ذاك العنصر المشترك المحتمل وجوده فِى تلك المجتمعات هو العله وَالسَّبَب لتحقق تلك السِّيرَه أو هما متلازمان، لكن لا ـ طريق لنا إلى معرفه أن ذاك العنصر المشترك كان مَوْجُوداً فِى مجتمع الْمَعْصُوم الحاضر عليه السلام أَيْضاً كى نثبت من خلاله وجود تلك السِّيرَه فِى مجتمعه عليه السلام، إذن ففى الفرض الأَوَّل لا يَتِمّ الِاسْتِدْلِال بالاستقراء لإثبات السِّيرَه المعاصره للمعصوم عليه السلام.

السِّيرَه/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: السِّيرَه/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

وَأَمَّا فِى الفرض الثَّانِى؛ فلأننا ما دمنا نعلم مسبَقاً (وقبل الِاسْتِدْلِال بِالسِّيرَهِ الَّتِى رأينا بالاستقراء تطابق جمله من المجتمعات عليها) بوجود عنصرٍ مشتركٍ فِى جميع تلك المجتمعات (سَوَاء كان هذا العنصر أمرا نفسانياً أم كان أمراً موضوعياً خارجياً) ورأينا بالاستقراء أن هذا العنصر المشترك مقارن لتلك السِّيرَه ولا ينفك عنها، إذن فقد يصح لنا أن نكتشف بالاستقراء المذكور عِلِّيَّته لتلك السِّيرَه أو تلازمهما، لتوفّر شروط الِاسْتِدْلِال بالاستقراء وانطباق قانون التَّجْرُبَه (الَّذِى ذكرناه آنفاً) فِى المقام، فيكون الاستقراء موجباً لحصول العلم لنا بعلّيه ذاك العنصر لتلك السِّيرَه أو تلازمهما؛ لأَنَّهَا توجد متى وجد وتنعدم مثلًا متى انعدم، لكن بشرط أن نرى أن سائر الأمور المقارنه لتلك السِّيرَه (غير هذا العنصر المشترك) لا يُحتمل علّيتها لِلسِّيرَهِ أو تلازمهما وَإِلَّا فمع احتمال عِلِّيَّه أمر آخر مقارنٍ أَيْضاً لِلسِّيرَهِ أو تلازمهما لا يمكن إثبات المطلوب، لوضوح أَنَّهُ إذا وجد فِى كُلّ مجتمع من تلك المجتمعات المطبِقه عَلَىٰ سيره مُعَيَّنه مقارن آخر لتلك السِّيرَه يحتمل كونه هو العله لتحقيق السِّيرَه أو كونهما متلازمين، فَحِينَئِذٍ لا يثبت المطلوب ولا يحصل لنا العلم من خلال الاستقراء بعليه ذاك العنصر لِلسِّيرَهِ أو تلازمهما.

ص: ٢٦٩

إذن، فمع توفّر هذا الشَّرْط نثبت عِلِّيَّه ذاك العنصر لِلسِّيرَهِ أو تلازمهما وَحِينَئِذٍ إذا علمنا بوجود ذاك العنصر فِى زمان الشَّارِع فَسَوْفَ نعلم قهراً بوجود تلك السِّيرَه فِى ذلك الزمان، ومثال ذلك هو أن نفترض أننا استقرأنا مجتمعات عديده فرأينا أن سيرتها مطبِقه عَلَىٰ الملكيه الخاصه ورفض الملكيه الاشتراكيه، وعلمنا مسبَقاً بوجود درجه مُعَيَّنه من القدره والسلطه للحكومه فِى هذه المجتمعات، ورأينا بحسب التَّجْرُبَه التقارن بين تلك الدرجه من السلطه الحكوميه وبين قيام السِّيرَه عَلَىٰ الملكيه الخاصه، مع عدم مقارنٍ آخر لهذه السِّيرَه يحتمل عِلِّيَّته لها أو تلازمها، فإذا رأينا أن تلك الدرجه من السلطه كانت ثابته فِى عصر الْمَعْصُوم الحاضر، ثبتت هذه السِّيرَه لأصل ذاك الزمان.

ويمكننا أن ندرج فِى هذا الباب حُجِّيَّه الظُّهُور، بدعوى أننا رأينا المقارنه بين كون ميزان التفهيم والتفهّم هو اللغه وبين قيام السِّيرَه عَلَىٰ حُجِّيَّه الظُّهُور((١))، فنعلم أن الأَوَّل عِلَّه للثانى أو هما متلازمان ومعلولان لشىء واحد، فنستكشف من ذلك ثبوت هذه السِّيرَه فِى زمان الشَّارِع، باعتبار أن ميزان التفاهم آنذاك كان هو اللغه بلا إشكال.

نعم، هذا الاستكشاف مشروط بدفع احتمال وجود مانعٍ فِى زمان الشَّارِع يمنع عن تأثير المقتضى فِى تَحَقُّق هذه السِّيرَه؛ وَذَلِكَ

لأنَّ تجربه المقارنه بين «أ» و«ب» إِنَّمَا تثبت أن «أ» مقتضٍ لـ«ب»، ولا تثبت عدم وجود مانع صدفهً يمنع عن تأثير فرد خَاصّ من «أ».

ص: ۲۷۰

۱- (۱) - اللهم إلاـ أن يقـال: إننا لم نشاهـد مجتمعاً لا يكون ميزان التفاهم عنـده اللغه، کی نری أَنَّهُ هل تنتفی عنـده السِّیرَه عَلَی الْعَمَـل بِـالظُّهُورِ أم لاـ؟ فالمقـارنه المـذکوره تکون من قبیل ما لو رأینا النار فِی کُلّ الأمکنه ورأینا الاحتراق فِی کُلّ الأمکنه ولم نشاهـد مکانـاً خالیـاً من النـار کی نری أَنَّهُ هـل ینتفی فیه الاـحتراق أم لا؟ ومن الواضـح أَنَّهُ عندئـذٍ لا نسـتطیع أن نفهم عِلِّیَّه النار للاحتراق أو تلازمهما.

ويمكن إحراز عدم مَانِعِيَّهِ سائر المقارنات فِى زمان الشَّارِع فِى ما نحن فيه، باعتبار أن الْمَانِعِيَّه فِى باب السير الْعُقَلَائِيَّه مَانِعِيَّه مفهوميّه، فلا يُحتمل أيّ شىء عنها، وليست كَالْمَانِعِيَّهِ فِى الأمور التكوينيه، من قبيل مَانِعِيَّه الرطوبه عن احتراق النار مثلًا الَّتِى لا يمكن إثباتها أو نفيها إلا بالتجربه؛ فَإِنَّ الْمَانِعِيَّه فِى باب السير الْعُقَلَائِيَّه مرتبطه بوعى البشر واختياره؛ فقد تُنفى بحكم العقل، بلا حاجه إلى التَّجْرُبَه.

وبهذا الطريق ننفى مَانِعِيَّه المقارنات فِى زمان الشَّارِع عن تَحَقُّق السِّيرَه عَلَى حُجِّيَّه الظُّهُور.

مُضَافاً إلى أَنَّهُ فِى خصوص حُجِّيَّه الظُّهُور يمكن القول بأن الْمُقْتَضِى والملاك لها لَيْسَ عباره عن مجرد كون اللغه هى أساس التفاهم، بل الملاك عباره عَمَّا فيه من الكشف النوعى وتطابق درجه الكشف الموجود فيه مع درجه اهتمام الْعُقَلَاء بأغراضهم عند الشَّكّ، ولا نَشُكُّ فِى أن نفس هذه الحاله كانت موجوده فِى زمان الشَّارِع؛ لأَنَّهَا نابعه عن الأغراض الْعُقَلَائِيَّه الَّتِى نتعقّلها والتى لا تختلف باختلاف الأزمنه والأمكنه، وهذا ما سيأتى قريبا - إن شاء الله - فِى الطريق الخامس.

هذا تمام الكلام فِى الطريق الرَّابع، وقد عرفت أَنَّهُ أَيْضاً تَامّ فِى بعض الفروض عند توفر الشروط الَّتِى ذكرناها.

الطريق الخامس: ما ذكره سَيِّدُنَا الأُسْتَاذُ الشَّهِيدُ فِى الحلقه الثَّانيه من إثبات السِّيرَه المعاصره للمعصوم عليه السلام عن طريق الملاحظه التحليليه الوجدانيه، بمعنى أن الإنسان إذا عرض مسألهً عَلَى وجدانه ومرتكزاته الْعُقَلائِيَّه فرأى أَنَّهُ منساق إلى اتخاذ موقفٍ مُعَيَّن، ولاحظ أن هذا الموقف واضح فِى وجدانه بدرجه كبيره، واستطاع أن يتأكد بملاحظه تحليليه وجدانيه من عدم ارتباط هذا الموقف بالخصوصيات الَّتِى تتغيّر من حاله إلى حاله ومن شخص إلى شخص آخر، أمكنه أن ينتهى إلى الوثوق بأن ما ينساق إليه من موقفٍ حالهٌ عَامَّهٌ فِى كُلّ الْعُقَلَاء، وقد يدعم ذلك باستقراء حاله الْعُقَلَاء فِى مجتمعات عُقَلَائِيَّه مختلفه للتأكد من هذه الحاله العامه.

وكأن سَيِّدَنَا الأُسْتَاذَ الشَّهِيدَ قد ذكر هذا الطريق علاجاً للنقض الَّذِی كان يواجهه الطريق الرَّابع وهو الِاسْتِدْلِال بالاستقراء، فليس هذا الطريق مبنيا عَلَیٰ روح التَّمَسُّک بالاستقراء والتجربه واستنتاج النَّتِيجَه الكليه من الموارد الْجُزْئِيَّه كی يواجه النقص الَّذِی ذكرناه هناک، وَإِنَّمَا هو مبنیّ عَلَیٰ تحليل وجدانی يقوم به الإنسانُ؛ وَذَلِکَ لأَنَّ السِّيرَه الْعُقَلَائِيَّه الَّتِی نعاصرها نحن كثيراً ما يمكن لنا بناءًا نحن عقلاء أن ندرک منشأها ونكتتها وأساسها، وذلک من خلال التحليل الوجدانی الَّذِی ذكره سَيِّدُنَا الأُسْتَاذُ الشَّهِيدُ ؛ فإننا إذا حدسنا أن منشأ هذه السِّيرَه الَّتِی نعاصرها وأساسها وملاكها عباره عن الأمر الفلانی ورأينا أن ذاک الأمر من الجهات المشتركه بين جميع الْعُقَلاَء وليس مِمَّا يحتمل وقوع تغيّر فيه بلحاظ الفوارق الحاصله بين الأجيال بسبب مرور الزمان. يثبت لنا حِينَئِذٍ أن هذه السِّيرَه نفسها كانت ثابته فِی عصر الشَّارِع أَيْضاً. فَمَثَلًا بِالنِّسْبَهِ للعمل بخبر الثِّقَه إن ثبتت فِی زماننا سيره عُقَلاَئِيَّه عليه؛ فَإِنَّ منشأها ونكتتها (بحسب حدسنا بمن نحن عقلاء) عباره عن تطابق درجه كشفه النوعی عن الواقع (والتی هی عباره عن ٨٠٪ مثلاً) مع درجه اهتمام الْعُقَلاَء غالباً بأغراضهم الَّتِی هی أَيْضاً عباره عن «٨٠٪»، ونحن لا نحتمل اختلاف زمان الشَّارِع عن زماننا فِی هذه النكته، فيحصل لنا الوثوق بثبوت هذه السِّيرَه آنذاک أَيْضاً؛ وكذلک الأمر بِالنِّسْبَهِ لقيام السِّيرَه الْعُقَلاَئِيَّه فِی عصرنا عَلَیٰ الْعَمَل بالظهور، حيث يمكننا (بما نحن عقلاء) أن نحدث منشأ هذه السِّيرَه وأساسها وهو عباره عن عدم وجود طريق آخر أفضل منه لتنظيم التفاهم بين النَّاس، حيث أن درجه الكشف النوعی الموجود فِی الظُّهُور تتطابق وتتناسب مع درجه اهتمام الْعُقَلاَء عادهً بأغراضهم عند الشَّکّ، ولا نحتمل الْفَرْق فِی ذلک بين زماننا وزمان الْمَعْصُوم عليه السلام.

إذن، فهـذا الطريق يختلف عن الطريق الأوَّل الَّذِى كان مبنياً عَلَى روح التَّمَسُّك بالاستصحاب القهقرائى وافتراض توارث السِّيرَه يداً بيد، ويختلف أَيْضاً عن الطريق الرَّابع الَّذِى كان مبنياً عَلَى روح التَّمَسُّک بالاستقراء كما قلنا؛ فَإِنَّهُ لَيْسَ مبنياً عَلَى هذا ولا عَلَى ذاک، بـل هو مبنىّ عَلَى هـذا ولا عَلَى ذاک، بل هو مبنى عَلَى تحليل الإنسان لِلسِّيرَهِ الَّتِى يعاصـرها تحليلاً وجـدانياً ينتهى به إلى الوثوق بثبوت هذه السِّيرَه نفسها فِى عهد الْمَعْصُوم عليه السلام أَيْضاً؛ فَإِنَّ السير الْعُقَلَائِيَّه ليست (غالباً) غامضه السَّبَب والنكته كُلّ الغموض، فيمكن للإنسـان الحـاسّ بِالسِّيرَهِ الْعُقَلاَـئِيَّه فِى زمـانه أن يـدرک علّتهـا وملاكهـا، ولـذا فـإن هـذا الطريق نعتبره طَرِيقاً اسـتدلالياً موضوعياً بقطع النَّظَر عَمَّا يتاح للملاحِظ والمحلِّل من استقراء مجتمعات عُقَلَائِيَّه مختلفه، وإن كان هذا خلاف ما ذكره سَيِّدُنَا الأُسْتَاذُ الشَّهِيدُ فِى الحلقه الثَّانيه فِى مقام التعليق عَلَى هذا الطريق حيث قال:

وهـذا الطريق قـد يحصـل للإنسـان الوثوق بسـببه، ولَكِنَّهُ لَيْسَ طريقـاً اِسْـتِدْلَالِيّاً مَوْضُوعِيّاً إلا بقـدر ما يتاح للملاحِظ من اسـتقراء للمجتمعات الْعُقَلَائِيَّه المختلفه».

أقول: حتَّى بِغَضِّ النَّظَرِ عن استقراء عده مجتمعات عُقَلَائِيَّه؛ فَإِنَّ هذا الطريق استدلال موضوعى لإثبات السِّيرَه المعاصره للمعصوم عليه السلام، أَيْ: أَن أيّ عاقل آخر غيرنا فهو أَيْضاً يحدس كحدسنا ويدرك لَيْسَ فحسب عدم ارتباط هذه السِّيرَه بالخصوصيات المتغيره من حـال إلى حال، بل يـدرک العله والنكته والأساس لها، فإذا كانت تلک العله والنكته ثابته فِى مجتمع زمان الْمَعْصُوم عليه السلام يثبت المقصود بلا دخل لمسأله استقراء عده مجتمعات.

هذا تمام الكلام فِى الطريق الخامس، وقد عرفت أَنَّهُ تَامّ.

الطريق السادس: هو إثبات السِّيرَه المعاصـره للمعصوم عليه السـلام فِى المورد الَّذِى تتوفّر فيه هذه الخاصيه وهى أَنْ يَكُونُ لِلسِّيرَهِ الَّتِى يُراد إثباتهـا بـدليل بحيث لاَـ بُدَّ من أَنْ تَكُونَ السِّيرَه آنـذاک قائمه إما عَلَى هـذا الَّذِى نريـد إثبات قيام السِّيرَه عليه أو عَلَى ذاک البـديل، ويكون ذلک البـديل بنحوٍ بحيث لو كانت السِّيرَه آنـذاک قائمه عليه فِى زمن الْمَعْصُوم لنقل ذلک إلينا، نظراً إلى كونه ظـاهره اجتمـاعيه غريبه ومهمه عَلَى نحوٍ لاـ تقتضـى العاده أن تمرّ هـذه الظاهره ويتحقق هـذا البـديل فِى المجتمع مِنْ دُونِ التفات إليه وتسجيل له، وذلک لخطورته وكونه فِى نفسه مِمَّا يبحث عنه ويُهتم به اهتماماً كبيراً، فمتى ما تَحَقُّق هذا الشَّرْط وكان للسـلوک الَّذِى يُرَاد إثبات كونه سـلوكاً عاماً للمعاصـرين للأئمه عليهم السـلام سلوک بديل عَلَى نحو لو لم نفترض ذاک الأَوَّل يتعين افتراض هـذا البديل، ويكون هذا السـلوک البديل معبِّراً عن ظاهره اجتماعيه غريبه بحيث لو كانت قد وقعت وتحققت حَقّاً فِى المجتمع لَسُـجِّلَت وانعكست عينا باعتبارها غريبه وعلى خلاف المألوف، فهنا نقول: حيث أن ذاک الْبَـدِيل لم يُسَـجَّل وتلک الظـاهره لم تنعكس علينـا، نعرف أن الَّذِى وقع خارجاً آنـذاک كـان هو المبـدل الَّذِى نريـد إثبـات قيـام السِّيرَه آنـذاک عليه لا الْبَدِيل.

ص: ٢٧٣

ولعل من أحسن الأمثله عَلَیٰ ذلک السِّیرَهُ عَلَیٰ الْعَمَل بالظهور، بأن نقول: إن السلوک الْعَامّ المعاصر للمعصومین علیهم السلام کان منعقداً عَلَیٰ اعتبار الظُّهُور والعمل به وَالأَخْذِ بظاهر الکلام؛ إذ لو لا ذلک لکان لَا بُدَّ من سلوک بدیل یمثّل طریقهً أخری فِی التفاهم، ولما کانت الطریقه البدیله تشکّل ظاهره غریبه عن المألوف، کان من الطبیعی أن تنعکس علینا ویُشار إلیها، والتالی غیر واقع، فکذا المقدم، وبذلک یثبت استقرار السِّیرَه آنذاک عَلَیٰ الْعَمَل بالظواهر.

والحاصل أَنَّهُ لو لم تکن هذه السِّیرَه موجوده فِی عهد الْمَعْصُوم علیه السلام ولم یکن بناء الصحابه وأصحاب الْمَعْصُوم عَلَیٰ جعل الظُّهُور مقیاساً لاقتناص المعنی وکانوا یرون مثلاً- أن اقتناص المعنی متوقف عَلَیٰ القطع بمراد الْمُتَکَلِّم وقیام قرائن قطعیه عَلَیٰ ذلک، إذن فحتماً کان لدیهم نظام آخر لاقتناص المعنی من اللَّفْظ غیر ظهور الکلام وکان لهم طریق آخر بدیل عن الظُّهُور لتلقّی الأحکام؛ إذ لا شک فِی أنهم کانوا ملزَمین بالعمل بالأحکام مثلنا، وکانوا یقتنصون الأحکامَ والمعانی من النصوص وَالأَدِلَّهِ الشَّرْعِیَّهِ عَلَیٰ کُلّ حال، فلو لم یکن ذلک عَلَیٰ أساس الظُّهُور والأخذ بظاهر الکلام لکان لهم إذن مسلک آخر لتلقّی الأحکام من الأَدِلَّه، وهذا المسلک الآخر البدیل الَّذِی یُفترض لو کان حق قد وقع خارجاً لکان یشکّل (أیّاً کان) ظاهره اجتماعیه فریده وغریبه عَلَیٰ الطباع الْعُقَلَائِیَّه النَّوْعِیَّه وملفِته للنظر؛ لأَنَّ الطباع الْعُقَلَائِیَّه النَّوْعِیَّه لا تعهد قاعده أخری بدیله عن الظُّهُور، فلو کان النَّاس آنذاک قد تبانوا حَقّاً عَلَیٰ مسلک آخر لفهم مراد الْمُتَکَلِّم (غیر الأخذ بظاهر کلامه) وجروا عَلَیٰ قاعده أخری غیر قاعده الظُّهُور فتره طویله من الزمن، لکان هذا بلا- شک ظاهره اجتماعیه غریبه وخارجه عن المألوف، وکان أمراً واسعاً وفی غایه الأهمیّه بحیث یهتمّ به منذ البدء کُلّ باحث وکاتب فِی الفقه والأصول، وکان قد وصل ذلک إلینا حتما؛ إذ لا یمکن عادهً أن تمرّ أمثال هذه الظاهره مِنْ دُونِ أن تصل إلینا آثارها وأخبارها بشکل من الأشکال؛ فَإِنَّ ما هو أقل منها (سعهً وأهمّیّهً وغرابهً) من الظَّوَاهِر الاجتماعیه تصل آثاره عَادَهً إلی المتأخرین بالتدریج، وَحَیْثُ أَنَّ هذا البدیل لم یصل إلینا رائحهٌ منه بوجهٍ من الوجوه، نستکشف من ذلک بالقطع والیقین أَنَّهُ لم یکن هناک بدیل للظهور إطلاقا، بل کان هو الحجه عندهم.

ص: ۲۷۴

لا يقال: إن الْعَمَل بالظهور أَيْضاً يشكّل ظاهره اجتماعيه مهمّه، ولم يصلنا نقل عن أنهم فيما سبق كانوا يعملون بالظهور.

فَإِنَّهُ يقال: صحيح أن هذا أَيْضاً سلوك اجتماعيّ مهم، ولكن قد يكون عدم نقله لأجل الاعتماد فِي وصوله إلى نفس استمرار السِّيرَه، أو لأجل أن استقرار السِّيرَه عليه فِعْلاً كان مانعاً عن الالتفات التفصيلى إلى أهميّته؛ فَإِنَّ سيره الْعُقَلَاء إذا كانت عَلَىٰ الْعَمَل بالظهور فسيره الْمُتَشَرِّعَه حِينَئِذٍ عندما تكون عين سيره الْعُقَلَاء فهى لا تجلب انتباهاً ولا تلفت النَّظَر كى تُنقَل، أو أنها قد لا تُنقَل اِعْتِمَاداً عَلَىٰ السِّيرَه الْعُقَلَائِيَّه نفسها، ولو كانت غيرها لنقلت. وكيف كان فَالسِّيرَةُ عَلَىٰ الْعَمَل بالظهور من أحسن أمثله هذا الطريق.

وبالإمكان أن نمثّل له أَيْضاً بتملّك الفرد للمعدن؛ إذ لو لم تكن السِّيرَه المعاصره للمعصوم عليه السلام منعقده عَلَىٰ أن مَن يستخرج معدناً يكون مالكاً له، لكان لهذه السِّيرَه بديل ولكان هناك طريق آخر لاستفاده النَّاس من المعدِن حتماً، وكان هذا البديل ظاهره اجتماعيه كبيره ومهمه، لكثره حاجه النَّاس إلى الاستفاده من المعدن ولكان يصل ذلك إلينا، فقيام السِّيرَه فِي عصر الْمَعْصُوم عليه السلام عَلَىٰ تملّك المستخرِج للمعدن رغم أَنَّهُ لم يمكننا إثباته بالطريق الثَّالِث المتقدم (لعدم توفّر شروطه فيه كما سبق) يمكننا إثباته بهذا الطريق.

هذا تمام الكلام فِي الطريق السادس وهو الأخير وقد عرفتَ صِحَّتَه.

هذه هى الطرق السته الَّتِى يمكن التَّمَسُّك بها والاستناد إليها أو إلى بعضها عَلَىٰ الأقل لإثبات «معاصره السِّيرَه لعصر المعصومين عليهم السلام) الَّتِى هى الركن الأَوَّل من ركنى السِّيرَه المشرِّعه الَّتِى يُرَاد الاِسْتِدْلال بها عَلَىٰ الْحُكْم الشَّرْعِيّ. وهذه الطرق هى طرق عَامَّه ولها ضوابط كما عرفنا.

ص: ٢٧٥

وهناک طرق أخرى کثیره جُزْئیَّه وخاصه ومتناثره هنا وهناک لا یمکن استیعابها جمیعاً، ولیست لها ضوابط، وَإِنَّمَا هی قائمه عَلَی أساس نکات وخصوصیات غیر منضبطه یواجهها الفقیه فِی الفقه عادهً. فمن جملتها مثلًا ألسنه الرِّوایات وطرز الأسئله والأجوبه الوارده فیها؛ فإنها قد تکون کاشفه (أحیاناً أو فِی کثیر من الأحیان) إِثْبَاتاً أو نفیاً عن سیره الْمُتَشَرِّعَه وارتکازهم فِی عصر المعصومین علیهم السلام، ومن هنا فقد استفدنا نحن فِی الفقه من نفس الروایات الَّتِی یُتمسک بها لإثبات نجاسه أهل الکتاب ذَاتاً أن السِّیرَه آنذاک لم تکن قائمه عَلَی نجاستهم الذاتیه، فالروایات الَّتِی استند إلیها المشهور لإثبات نجاستهم الذاتیه واستدلوا بها عَلَی ذلک، جعلناها نفسها دلیلاً عَلَی أَنَّهُ لم تکن نجاسه أهل الکتابه مِمَّا انعقدت علیه السِّیرَهُ آنذاک عند الْمُتَشَرِّعَهِ وأصحاب الْمَعْصُوم علیه السلام؛ وَذَلِکَ لأَنَّ الأسئله الوارده فِی تلک الروایات تکشف عن ذلک، حیث یسأل السائل مثلًا عن حکم لبس ثوب الیهودی مع أَنَّهُ یشرب الخمر ویأکل لحم المیته؛ فَإِنَّ هذا الأُسْلُوبَ من السؤال یکشف عن عدم انعقاد السِّیرَه آنذاک عَلَی نجاستهم الذاتیه؛ إذ لو کانت النجاسه الذاتیه أمراً مشهوراً ومفروغاً عنه عند الْمُتَشَرِّعَه آنذاک وکانت هی مصبّ السؤال، أی: کان السؤال عَلَی حکم لبس ثوبه ناظراً إلی حیثیه نجاسته الذاتیه وأنه باعتبار نجساً ذَاتاً، فهل یجوز لنا لبس ثوبه أم لا؟

إذن، فلماذا یفترض السائل النجاسه العَرَضیّه الناشئه من شرب الخمر وأکل لحم المیته وکون الیهودی فِی معرض الابتلاء بها، ویضیف إلی سؤاله أَنَّهُ یشرب الخمر ویأکل لحم المیته؟ من الواضح أَنَّهُ مع فرض النجاسه الذاتیه لا معنى لضمّ السائل النجاسه العرضیه والمعرضیه لها إلی سؤاله.

ومن جملتها فقه الْعَامّه المشتمل عَلَی فتاوى فقهائهم خُصُوصاً فِی باب المعاملات، حیث یمکن أن یستفاد منه بعض القرائن الدالّه عَلَی ثبوت السلوک الخارجی للناس فِی عصر الْمَعْصُوم أو عَلَی نفین، وذلک باعتبار أن قسماً من فقه العامه وفتاوى فقهائهم متفرّع عن الوضع والتعامل الخارجی فِی زمن الأئمه علیهم السلام وکاشف عنه.

إلى غير ذلک من الخصوصيات الروائيه والتأريخيه وغيرهما مِمَّا لا يمكن ضبط قواعد كُلّيّه لها وَإِنَّمَا يترک أمر تفصيلها إلى الفقه حسب المسائل الفقهيه الَّتِى يواجهها الفقيه وطبيعتها.

هذا تمام الكلام فِى الركن الأَوَّل من ركنى الاِسْتِدْلاِل بِالسِّيرَهِ عَلَى الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ وهو إثبات معاصره السِّيرَه لزمان حضور الْمَعْصُوم عليه السلام.

السِّيرَه/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: السِّيرَه/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأصول

وينبغى التَّنْبِيه هنا عَلَى أمرٍ وهو أن الحاجه إلى إثبات معاصره السِّيرَه لزمان الْمَعْصُوم عليه السلام فِى الموارد الَّتِى يُرَاد إثبات «الْحُجِّيَّه» فيها كما فِى باب الأمارات إِنَّمَا هى فِى السِّيرَه الَّتِى تكون للعقلاء بما هم عقلاء أو للمتشرعه بما هم متشرعه أو بما هم عقلاء، لا لِلسِّيرَهِ الَّتِى تكون للعقلاء من باب حكم العقل، فنحن إِنَّمَا نحتاج إلى الركن الأَوَّل وهو إثبات معاصره السِّيرَه لزمان الشَّارِع فِى باب الأمارات فيما لو فرضنا السِّيرَه القائمه فِى باب الأمارات عَلَى الْحُجِّيَّه سيره عُقَلاَئِيَّه أو مُتَشَرِّعِيَّه بِالنَّحْوِ الَّذِى أشرنا إليه، ولم نفترض أن حُجِّيَّه الأمارات ذاتيه كحجيه القطع؛ فَإِنَّهُ حِينَئِذٍ يكون الحكم (أى: الْحُجِّيَّه) حُكْماً عُقَلاَئِيّاً أو مُتَشَرِّعِيّاً، فلا بد من إثبات سيره الْعُقَلاَء أو الْمُتَشَرِّعَه عليه فِى زمن الْمَعْصُوم.

أَمَّا بناءً عَلَى أن حُجِّيَّه الأماره ذاتيه كحجيه القطع، بمعنى أن العقل الْعَمَلِيّ يدرک أن مَن يطبّق جميع أعماله عَلَى الأماره لا يكون مقصّراً فِى مقام العبوديه تجاه مولاه الحقيقى تبارک وتعالى؛ فَإِنَّهُ حِينَئِذٍ لا يكون الحكم حكماً عُقَلاَئِيّاً كى يجب إثبات معاصره سيره الْعُقَلاَء أو الْمُتَشَرِّعَه عليه لزمان الشَّارِع، وَإِنَّمَا قامت سيره الْعُقَلاَء أو الْمُتَشَرِّعَه عَلَى هذا الحكم (أى: الْحُجِّيَّه) من باب حكم العقل بذلک، فهذا الحكم (أى: الْحُجِّيَّه) بنفسه أمر واقعى يدركه العقل الْعَمَلِيّ كالوجوب والإمكان الذين يدركهما العقل النَّظَرِيّ، فالعقل الْعَمَلِيّ أدرک حسب الفرض أن دائره حق الْمَوْلَوِيَّه ليست واسعه بحيث تشمل لزوم إطاعه المولى فِى ما قامت الأماره عَلَى نفيه؛ فَإِنَّ تَمَّ هذا الكلام ثبت جواز الاعتماد عَلَى الأماره حُجِّيَّتُهَا بلا حاجه إلى إثبات السِّيرَه فِى زمن الْمَعْصُوم كما هو الحال فِى حُجِّيَّه القطع، فكما أن حُجِّيَّه القطع ذاتيه بمعنى عدم الحاجه إلى جعلها مِنْ قِبَلِ المولى؛ لأَنَّ العقل يحكم بِحُجِّيَّه، كذلک حُجِّيَّه الأماره تكون (بناءً عَلَى الكلام المذكور) ذَاتِيَّه بحكم بها العقل بلا حاجه إلى جعلها مِنْ قِبَلِ المولى، مع فارق واحد بين حُجِّيَّه القطع وحجيه الأماره وهو أن ردع الشَّارِع عن الْعَمَل بالقطع غير ممكن (كما تَقَدَّمَ فِى مباحث القطع) لكن ردعه عن الْعَمَل بالأماره ممكن، فحجيه الأماره وإن كانت ذَاتِيَّه بمعنى حكم العقل بها وعدم حاجتها إلى جعل المولى، لكنها معلّقه عَلَى عدم وصول ردع الشَّارِع منها إلينا، فلو وصلنا من المولى المنع عن الْعَمَل بالظهور مثلاً أو وصلنا منه تجويز مخالفه الظُّهُور سقطت حُجِّيَّتُه.

ص: ٢٧٧

إذن، بناءً عَلَى الكلام المذكور لا نحتاج (فِى إثبات الْحُجِّيَّه فِى باب الأمارات) إلى إثبات الركن الأَوَّل (وهو معاصره السِّيرَه

القـائمه عَلَیٰ الْحُجِّیَّه لزمان الشَّارِع) لما قلناه من أن سـیره الْعُقَلاَء علیها تکون (بناءً عَلَیٰ هـذا الکلام) من باب حکم العقل الْعَمَلِیّ بها.

کما لا نحتاج أَیْضاً فِی هـذه السِّیرَه بناءً عَلَیٰ هذا الکلام إلی إثبات الرکن الثَّانِی الَّذِی سوف یأتی الکلام عنه - إن شاء الله تعالی - قریباً وهو إمضاء الشَّارِع لِلسِّیرَهِ القائمه عَلَیٰ الْحُجِّیَّه؛ وذلک لکفایه عدم وصول الردع إلینا فِی حکم العقل بالحجیه.

ولا بأس بأن نشیر (قبل الـدخول فِی البحث عن الرکن الثَّانِی) إلی مـدی إمکان الاعتماد (فِی حُجِّیَّه الأمارات) عَلَیٰ هذه الدعوی القائله بإرجاع السِّیرَه فِی باب الأمارات إلی حکم العقل الْعَمَلِیّ، فنقول: إن تمّت هذه الدعوی وخلت عَمَّا سیأتی - إن شاء الله - من شـائبه الإشـکال، یبقی الکلام فِی کفایتهـا لإثبات المقصود (أی: الْحُجِّیَّه فِی باب الأمارات)؛ وذلک لأننا لو سـلمنا أن العقل الْعَمَلِیّ أدرک أن من حق المولی عَلَیٰ العبـد أن یعمل بمقاصـده ویمتثل أحکامه الَّتِی تصل إلیه من خلال الأماره (کظهور کلام المولی أو خَبَر الثِّقَهِ مثلاً) ما لم یردع المولی عن ذلک، لکن مع ذلک نقول: إنَّ هـذا الحکم مِنْ قِبَلِ العقل لا یصـلح لأن یکون حاکمـاً عَلَیٰ أدله الأُصُول أو مخصّصاً لها؛ إذ لَیْسَ حکماً مجعولاً مِنْ قِبَلِ الشَّارِع، فهو لَیْسَ کما لو جعل المولی الظُّهُورَ أو خَبَر الثِّقَهِ حجهً کی یقـال: إِنَّهُ حاکم أو مخصّص لـدلیل أصاله البراءه (مثل حـدیث الرفع: «رُفع ما لا یعملون») أو لـدلیل أصاله الحل (مثـل قوله علیه السـلام: «کُـلّ شـیء لـک حلال حتّی تعلم أَنَّهُ حرام» وَإِنَّمَا هو حکم مِنْ قِبَلِ العقل الْعَمَلِیّ الَّذِی أدرک حُجِّیَّه الظُّهُور أو حُجِّیَّه خَبَر الثِّقَهِ. وَمِنَ الْوَاضِح أَنَّ إطلاق مثـل دلیـل أصـاله البراءه من قبیـل حـدیث الرفع بنفسه ظهور مشـمول لهـذا الحکم العقلی، وهـذا الإِطْلاَق یَدُلّ عَلَیٰ عدم اهتمام الْمَوْلَی بأغراضه المشـکوکه الَّتِی تَدُلُّ علیها کلماتُه أو الَّتِی تَدُلُّ علیها أخبارُ الثقـات. أَیْ: أن هـذا الإِطْلاَق یَدُلّ عَلَیٰ نفی حُجِّیَّه تلـک الظَّوَاهِر والأخبـار، فلم یثبت المقصود وهو الْحُجِّیَّه فِی بـاب الأمارات (أی: الظواهر وأخبار الآحاد)؛ لأَنَّ إطلاق أدله الأُصُول کأصاله البراءه ونحوها یَدُلّ عَلَیٰ عدم حُجِّیَّه هذه الأمارات.

نعم، هـذا الإشـكال إِنَّمـا يكون فيمـا إذا لم يكن هنـاك مـانع عن جريـان الأـصُول مثـل أصاله البراءه ونحوها، كالعلم الإجمالی بوجود الأحكام مثلاً؛ فَإِنَّهُ مع فرض وجود هـذا العلم الإجمالی لا تجری الأُصُول المؤمّنه، فلا بـد من فرض الكلام فيه بعـد فرض انحلال العلم الإجمالی المذكور بشكل من الأشكال.

ويمكن دفع هذا الإشـكال فِی خصوص باب الظواهر بدعوی أن ظاهر قوله «رُفع ما لا يعلمون» بحسب الفهم العرفیّ هو رفع ما لا يُعلم من ظواهر خطـاب المولی، فيكون وصول كلام المولی الظاهر فِی حكم إلزامی داخلاً فِی مصاديق الغايه (أی: «ما يعلمون») عُرْفاً.

لكن هذه الدعوی لا مجال لها بِالنِّسْبَهِ إلی خَبَر الثِّقَهِ بأن يقال: إن الغايه تشمل عُرْفاً وصول خَبَر الثِّقَهِ الدَّال عَلَی حكم إلزامی.

نعم، لا يبعد القول((۱)) بأن وضوح بطلان هـذه الـدعوی فِی خَبَر الثِّقَهِ نابع من وضوح بطلان أصل دعوی الْحُجِّيَّه الذاتيه لخبر الثِّقَه بالمعنی الَّذِی ذكرناه للحجيه الـذاتيه، وَإِلاَّ فبقدر ما يميل الإنسان إلی دعوی الْحُجِّيَّه الذاتيه لطريق من طرق إيصال مقاصـد المولی وأحكـامه (كـالظهور وخبر الثِّقَه وغيرهمـا من الأمارات) ويميل إلی دعوی شـدّه رسوخ الْحُجِّيَّه الْعُقَلَائِيَّه لطريق من هـذه الطرق، تقوی الـذِّهْن دعوی انصـراف الغايه فِی «رُفع ما لا يعلمون» إلی ما يشـمل العلم بـذاك الطريق؛ فَإِنَّ نكته الانصـراف إِنَّمَا هی كون هذا الطريق طَرِيقاً ذاتياً إلی مقاصد المولی وأحكامه، أو كونه طَرِيقاً عُقَلَائِيّاً راسخاً فِی غايه الوضوح والرسوخ.

إذن، فالفرق الأصـلی بين باب الظُّهُور وباب خَبَر الثِّقَهِ لَيْسَ هو فِی دعوی كون وصوله مِصْـدَاقاً للغايه وعدمه، وَإِنَّمَا هو فِی مدی وضوح دعوی الْحُجِّيَّه الذاتيه، فلو افترضـنا أن دعوی الْحُجِّيَّه الذاتيه لخبر الثِّقَه واضحه كوضوح دعوی الْحُجِّيَّه الذاتيه للظهور، لم يبق فرق بين الظُّهُور وخبر الثِّقَه، فَتَتِمُّ دعوی انصـراف الغـايه فِی «رُفع مـا لاـ يعلمون» إلی مـا يشـمل وصول خَبَر الثِّقَهِ الـدَّال عَلَی حكم إلزامی، كما تَتِمّ دعوی انصرافها إلی ما يشمل وصول كلام المولی الظاهر فِی حكم إلزامی.

۱- (۱) - القائل به هو السيد الحائری حفظه الله فِی هامش تقريراته: ج۲، ق۲، ص۱۲۰.

والواقع أن أصل دعوى حكم العقل الْعَمَلِيّ بالحجيه الذاتيه لظهور كلام المولى وبشكل عَامّ الدعوى القائله بإرجاع السِّيرَه فِي باب الأمارات إلى حكم العقل الْعَمَلِيّ لا تخلو من شائبه الإشكال (الَّتِي وعدنا قبل قليل بذكرها)، ووجه الإشكال فِي كُلّ دعوى من هذا القبيل هو أننا وإن كنّا ندرك مثل هذا الحكم ونحس به بشكل واضح، وهو أن الإنسان الَّذِي يخالف ظهور كلام المولى ولا- يعمل به يستحق العقاب، والَّذِي يعمل بظاهر كلام المولى يكون قد أدّى إليه حقه، ولكن لا سبيل لنا إلى إثبات أن هذا من مدركات العقل الْعَمَلِيّ المجرد عن الشوائب والخصوصيات؛ إذ نحتمل أن ما جعلنا نشعر بقبح مخالفه ظاهر كلام المولى عباره عن قوه العقل الْعَمَلِيّ منضمّه إلى ارتكاز حُجِّيَّه الظُّهُور فِي أذهان الْعُقَلَاء ارتكازاً عميقاً طويلاً فِي تأريخ البشريه وقيام سيرتهم عَلَىٰ ذلک.

نعم، هذه الدعوى (أي: دعوى رجوع ذلک إلى حكم العقل الْعَمَلِيّ) تؤيّد وتؤكّد حُجِّيَّه الظُّهُور.

وإن شئت قلت: إن هذا الحكم إما عَقْلِيّ صرف أو لا، فإن كان الأَوَّل فقد ثبتت حُجِّيَّه الظُّهُور، وَإِلَّا فهو من نتائج ارتكاز جعل الْحُجِّيَّه فِي أذهان الْعُقَلَاء، الَّذِي أصبح بدرجه من الوضوح بحيث يتخيّل كونه عقليّاً صرفاً.

هذا تمام الكلام فِي الركن الأَوَّل من ركني الاِسْتِدْلَال بِالسِّيرَهِ عَلَىٰ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ، وهو إثبات معاصره السِّيرَه لحضور الْمَعْصُوم عليه السلام.

السِّيرَه/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأُصُول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: السِّيرَه/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأُصُول

ولا بأس بأن نشير (قبل الدخول فِي البحث عن الركن الثَّانِي) إلى مدى إمكان الاعتماد (فِي حُجِّيَّه الأمارات) عَلَىٰ هذه الدعوى القائله بإرجاع السِّيرَه فِي باب الأمارات إلى حكم العقل الْعَمَلِيّ، فنقول: إن تمّت هذه الدعوى وخلت عَمَّا سيأتي - إن شاء الله - من شائبه الإشكال، يبقى الكلام فِي كفايتها لإثبات المقصود (أي: الْحُجِّيَّه فِي باب الأمارات)؛ وذلک لأننا لو سلمنا أن العقل الْعَمَلِيّ أدرک أن من حق المولى عَلَىٰ العبد أن يعمل بمقاصده ويمتثل أحكامه الَّتِي تصل إليه من خلال الأماره (كظهور كلام المولى أو خَبَر الثِّقَهِ مثلاً) ما لم يردع المولى عن ذلک، لكن مع ذلک نقول: إنَّ هذا الحكم مِنْ قِبَلِ العقل لا يصلح لأن يكون حاكماً عَلَىٰ أدله الأُصُول أو مخصّصاً لها؛ إذ لَيْسَ حكماً مجعولاً مِنْ قِبَلِ الشَّارِع، فهو لَيْسَ كما لو جعل المولى الظُّهُورَ أو خَبَرَ الثِّقَهِ حجهً كي يقال: إِنَّهُ حاكم أو مخصّص لدليل أصاله البراءه (مثل حديث الرفع: «رُفع ما لا يعملون

ص: ۲۸۰

») أو لدليل أصاله الحل (مثل قوله عليه السلام: «كُلّ شيء لک حلال حَتَّى تعلم أَنَّهُ حرام

» وَإِنَّمَا هو حكم مِنْ قِبَلِ العقل الْعَمَلِيّ الَّذِي أدرک حُجِّيَّه الظُّهُور أو حُجِّيَّه خَبَر الثِّقَهِ. وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ إطلاق مثل دليل أصاله البراءه من قبيل حديث الرفع بنفسه ظهور مشمول لهذا الحكم العقلي، وهذا الإِطْلَاق يَدُلّ عَلَىٰ عدم اهتمام الْمَوْلَى بأغراضه

المشکوکه الَّتِی تَـدُلّ علیهـا کلمـاتُه أو الَّتِی تَـدُلّ علیهـا أخبارُ الثقات. أَیْ: أَن هـذا الإِطْلَاق یَـدُلّ عَلَیٰ نفی حُجِّیَّه تلک الظَّوَاهِر والأخبـارِ، فلم یثبت المقصود وهو الْحُجِّیَّه فِی بـاب الأمـارات (أی: الظواهر وأخبـار الآحـاد)؛ لأَنَّ إطلاـق أدله الأُصُول کأصاله البراءه ونحوها یَدُلّ عَلَیٰ عدم حُجِّیَّه هذه الأمارات.

نعم، هـذا الإشـکال إِنَّمَا یکون فیمـا إذا لم یکن هنـاک مـانع عن جریـان الأُصُول مثـل أصاله البراءه ونحوها، کالعلم الإجمالی بوجود الأحکام مثلاً؛ فَإِنَّهُ مع فرض وجود هـذا العلم الإجمالی لا تجری الأُصُول المؤمّنه، فلا بـد من فرض الکلام فیه بعـد فرض انحلال العلم الإجمالی المذکور بشکل من الأشکال.

ویمکن دفع هذا الإشکال فِی خصوص باب الظواهر بدعوی أن ظاهر قوله «رُفع ما لا یعلمون

» بحسب الفهم العرفیّ هو رفع مـا لا یُعلم من ظواهر خطـاب المولی، فیکون وصول کلام المولی الظاهر فِی حکم إلزامی داخلاً فِی مصادیق الغایه (أی: «ما یعلمون

») عُرْفاً.

لکن هذه الدعوی لا مجال لها بِالنِّسْبَهِ إلی خَبَر الثِّقَهِ بأن یقال: إن الغایه تشمل عُرْفاً وصول خَبَر الثِّقَهِ الدَّال عَلَیٰ حکم إلزامی.

نعم، لا یبعد القول((۱)) بأن وضوح بطلان هـذه الـدعوی فِی خَبَر الثِّقَهِ نابع من وضوح بطلان أصل دعوی الْحُجِّیَّه الذاتیه لخبر الثِّقَه بالمعنی الَّذِی ذکرناه للحجیه الـذاتیه، وَإِلَّا فبقدر ما یمیل الإنسان إلی دعوی الْحُجِّیَّه الذاتیه لطریق من طرق إیصال مقاصـد المولی وأحکـامه (کـالظهور وخبر الثِّقَه وغیرهمـا من الأمارات) ویمیل إلی دعوی شـدّه رسوخ الْحُجِّیَّه الْعُقَلَائِیَّه لطریق من هـذه الطرق، تقوی الذِّهْن دعوی انصراف الغایه فِی «رُفع ما لا یعلمون

ص: ۲۸۱

۱- (۱) - القائل به هو السید الحائری حفظه الله فِی هامش تقریراته: ج۲، ق۲، ص۱۲۰.

» إلى ما يشـمل العلم بذاک الطريق؛ فَإِنَّ نکته الانصـراف إِنَّمَا هی کون هذا الطريق طَرِيقاً ذاتياً إلى مقاصد المولی وأحکامه، أو کونه طَرِيقاً عُقَلَائِيّاً راسخاً فِی غايه الوضوح والرسوخ.

إذن، فالفرق الأصـلی بين باب الظُّهُور وباب خَبَر الثِّقَهِ لَيْسَ هو فِی دعوی کون وصوله مِصْـدَاقاً للغايه وعدمه، وَإِنَّمَا هو فِی مدی وضوح دعوی الْحُجِّيَّه الذاتيه، فلو افترضـنا أن دعوی الْحُجِّيَّه الذاتيه لخبر الثِّقَه واضحه کوضوح دعوی الْحُجِّيَّه الذاتيه للظهور، لم يبق فرق بين الظُّهُور وخبر الثِّقَه، فَتَتُمُّ دعوی انصراف الغايه فِی «رُفع ما لا يعلمون

» إلى ما يشـمل وصول خَبَر الثِّقَهِ الدَّال عَلَیٰ حکم إلزامی، کما تَتُمّ دعوی انصـرافها إلى ما يشمل وصول کلام المولی الظاهر فِی حکم إلزامی.

والواقع أن أصـل دعوی حکم العقل الْعَمَلِیّ بالحجيه الـذاتيه لظهور کلام المولی وبشـکل عَامّ الـدعوی القائله بإرجاع السِّيرَه فِی باب الأمارات إلى حکم العقل الْعَمَلِیّ لا تخلو من شائبه الإشـکال (الَّتِی وعدنا قبل قليل بذکرها)، ووجه الإشـکال فِی کُلّ دعوی من هـذا القبيـل هو أننـا وإن کنّا نـدرک مثـل هـذا الحکم ونحس به بشـکل واضـح، وهو أن الإنسان الَّذِی يخالف ظهور کلام المولی ولاـ يعمل به يسـتحق العقاب، والَّذِی يعمل بظاهر کلام المولی يکون قـد أدّی إليه حقه، ولکن لا سبيل لنا إلى إثبات أن هذا من مدرکات العقل الْعَمَلِیّ المجرد عن الشوائب والخصوصيات؛ إذ نحتمل أن ما جعلنا نشعر بقبح مخالفه ظاهر کلام المولی عبـاره عن قوه العقـل الْعَمَلِیّ منضـمّه إلى ارتکـاز حُجِّيَّه الظُّهُور فِی أذهـان الْعُقَلَاء ارتکازاً عميقاً طويلاً فِی تأريـخ البشـريه وقيام سيرتهم عَلَیٰ ذلک.

نعم، هذه الدعوی (أی: دعوی رجوع ذلک إلى حکم العقل الْعَمَلِیّ) تؤيّد وتؤکّد حُجِّيَّه الظُّهُور.

ص: ۲۸۲

وإن شئت قلت: إن هـذا الحكم إما عَقْلِیّ صرف أو لا، فإن كان الأوَّل فقـد ثبتت حُجِّیَّه الظُّهُور، وَإلاّ فهو من نتائج ارتكاز جعل الْحُجِّیَّه فِی أذهان الْعُقَلاَء، الَّذِی أصبح بدرجه من الوضوح بحیث یتخیّل كونه عقلیّاً صرفاً.

هذا تمام الكلام فِی الركن الأَوَّل من ركنی الاِسْتِدْلاِل بِالسِّیرَهِ عَلَیٰ الْحُكْمِ الشَّرْعِیِّ، وهو إثبات معاصره السِّیرَه لحضور الْمَعْصُوم علیه السلام.

وَأَمَّا الركن الثَّانِی: وهو إثبات موافقه الشَّارع لِلسِّیرَهِ وإمضائه لها بعد فرض ثبوتها فِی زمانه ومعاصرتها لعهد حضوره، فالكلام هنا إِنَّمَا هو عن أن هـذه السِّیرَه المعاصره للشارع هل هی مطابقه لرأی الشَّارِع وموقفه وكاشفه عنه أم لا؟ وبعباره أخرى: كیف نستكشف الموقف الملائم المتخذ مِنْ قِبَلِ الشَّارِع تجاهها والكاشف عن الإمضاء والتقریر؟

والجواب هو أن هذه الْكَاشِفِیَّه یختلفُ برهانُها فِی سیرهِ الْمُتَشَرِّعَهِ عنه فِی سیرهِ الْعُقَلاَء؛ فصیغهُ استكشافِ رأیِ الشَّارِع وموقفهِ الملائم الكاشفِ عن الإمضاءِ والتقریر تختلفُ فِی سیرهِ أصحابِ الأئمهِ علیهم السلام والمتشرعه المعاصرین لهم عنها فِی سیره الْعُقَلاَء؛ وَذَلِكَ لأَنَّ أصحاب الأئمه علیهم السلام والمتشرعین المعاصرین لهم توجد فیهم حیثیتان:

الأولى: حیثیه كونهم من العرف والعقلاء وتتحكّم فیهم أذواق العرف والعقلاء وارتكازاتهم ومواقفهم.

الثَّانیه: حیثیه كونهم مُتَشَرِّعَهً یأخذونَ الشرعَ والأحكامَ الدینیهَ من الشَّارِع ویطبّقونَ هذه الأحكامِ فِی حیاتهم، فیما لا ربطَ له بالعقلاء ومواقفهم.

وَحِینَئِذٍ فإذا صدر منهم سلوك لا ربط له بالأذواق الْعُقَلاَئِیَّه، بل هو مربوط بالجانب التَّعَبُّدِیّ الشَّرْعِیّ، فهذا معناه أن هذا السلوك صادر منهم بما هم متشرعه، كما إذا انعقدت سیرتهم مثلاً عَلَیٰ الجهر فِی صلاه الظهر من یوم الجمعه؛ فَإِنَّ هذا السلوك سلوك تَعَبُّدِیّ لا ربط له بالعقلاء ومواقفهم وأذواقهم؛ لأَنَّ الْعُقَلاَء لا بشرطٍ من هذه الناحیه. إذن، فهذا السلوك صدر منهم بما هم متشرعه، ویستندون فِی انعقاد سیرتهم علیه إلى الشَّارِع.

أَمَّا إذا صَدَرَ منهم سلوكٌ له ربطٌ بالارتكازِ الْعُقَلَائِيِّ، فهذا معناه أَنَّهُ صَدَرَ مِنْهُم بما هم عقلاء [أي: بالحيثيه الأولى]، كما إذا انعقدت سيرتُهم واستقر بناؤُهم عَلَىٰ أن مَن يستخرج معدِناً يملكه؛ فَإِنَّ هذا البناء له جذور ونكات عُقَلَائِيَّه.

وعليه، فيحتمل أَنْ تَكُونَ سيره الْمُتَشَرِّعَه عَلَىٰ ذلک متأثّره بتلک النکات الْعُقَلَائِيَّه وليست مستنده إلى الشَّارِع.

إذن، فللمتشرعه سيرتان:

الأولى: سيره لهم بما هم متشرعه فِی القضايا الَّتِی لا يکون للعقلاء فيها موقفٌ، بل هم لا بشرطٍ فيها.

الثَّانيه: وسيره لهم بما هم عقلاء فِی القضايا الَّتِی يکون للعقلاءِ فيها موقفٌ وملاک ونکته وليسوا لا بشرطٍ فيها.

ومن هنا توجد عندنا «سيرهٌ مُتَشَرِّعِيَّه» و«سيرهٌ عُقَلَائِيَّه»، وَحَيْثُ أَنَّ ملاکَ کاشفيهِ کُلٍّ من السيرتين عن إمضاء الشَّارِعِ لها وقبوله لمضمونها يختلف عن ملاکِ الْکَاشِفِيَّهِ فِی الأخرى، إذن فلابد من البحث تَارَهً بلحاظِ سيرهِ الْمُتَشَرِّعَه، وأخرى بلحاظ سيره الْعُقَلَاء:

أَمَّا سيرهُ الْمُتَشَرِّعَه، فإن ثبتت لدينا من خلال أحد الطرق المتقدم ذکرُها فِی البحث عن الرکن الأَوَّل عليه السلام فهی تکشف عَنِ الْحُکْمِ والموقف الشَّرْعِيِّ وَتَدُلُّ عَلَىٰ قبول الشَّارِعِ لمضمونها من بابٍ يُشبه باب البرهان الإِنّی وکشف المعلول عن علّته ودلالته عليها.

السِّيرَه/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأُصُول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: السِّيرَه/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأُصُول

أَمَّا سيرهُ الْمُتَشَرِّعَه، فإن ثبتت لدينا من خلال أحد الطرق المتقدم ذکرُها فِی البحث عن الرکن الأَوَّل × فهی تکشف عَنِ الْحُکْمِ والموقف الشَّرْعِيِّ وَتَدُلُّ عَلَىٰ قبول الشَّارِعِ لمضمونها من بابٍ يُشبه باب البرهان الإنّی وکشف المعلول عن علّته ودلالته عليها.

ص: ۲۸۴

توضيح ذلک: أننا نتکلم عن الْمُتَشَرِّعَه المعاصرين للأئمه ^ الَّذِين أُتيح لهم تلقّی الأحکام والمعارف الشَّرْعِيَّه من الأئمه بطريق الحسّ أو بطريق قريب من الحسّ، فمفروض الکلام إذن عباره عن سيره أصحاب الأئمه ^ الذين کانت ظروفهم تجعلهم مؤهَّلين لأخذ الحکم من الإمام عليه السلام وکانوا متمکّنين من تحصيل العلم بالحکم الشَّرْعِيّ بشکل حسّی أو قريب من الحسّ وذلک بالسؤال من الإمام ×، وهم جلّ المتفقّهه والفقهاء المعاصرين للأئمه ^ والناقلين لآثارهم.

وَأَمَّا فقهاء عصر الغيبه الَّذِی کان تلقّيهم للأحکام وعلمهم بها مبنياً عَلَىٰ الحدس وإعمال النَّظَر وکانوا - ولا يزالون - يعتمدون الاجتهاد والاستنباط عادهً فِی فهم الحکم الشَّرْعِيّ دون الحس أو ما هو قريب من الحس؛ فَإِنَّ سيرتهم ليست عباره عمّا هو محل

الکلام من سیره الْمُتَشَرِّعَه، وَإِنَّمَا سیرتهم وتطابق آرائهم وفتاواهم عَلَیٰ حکمٍ من الأحکام عباره عمّا نسمّیه بـ الإجماع فِی الفتوی القائمه عَلَیٰ أساس الحدس لا الحسّ، وهذا ما سوف یأتی البحث والحدیث عنه وعن حجیّته وکاشفیّته عن الدَّلِیل الشَّرْعِیّ بصوره مستقله فِی غیر هذا المقام - إن شاء الله تعالی - وَإِنَّمَا کلامها الآن فِی سیره الطبقات الذین کانوا قبل هؤلاء وهم الذین کانو یتیسّر لهم معرفه الحکم الشَّرْعِیّ بالرجوع إلی الْمَعْصُوم × مباشرةً أو بواسطه قریبه بحیث تصل إلی درجه یکون الإطلاع فیها عَلَیٰ الحکم حسّیّاً أو قریباً من الحسّ، حیث کانوا یعاشرون الأئمه وأصحابهم ویتکلمون معهم ومع أصحابهم فِی مختلف المسائل؛ فهؤلاء إذا ثبت لنا (بأحد الطرق الَّتِی ذکرناها فِی البحث عن الرکن الأَوَّل) أن سیرتهم کانت منعقده عَلَیٰ شیء معیّن وأنهم کانوا متطابقین عَلَیٰ سلوکٍ خَاصّ بما هم مُتَشَرِّعَةٌ، کالجهر فِی صلاه الظهر من یوم الجمعه، أو الاکتفاء بالمسح ببعض الْکَفّ فِی الوضوء، فَسَوْفَ یکشف سلوکهم هذا لا محاله عن تلقّیهم حکم ذاک السلوک من الشَّارِع وعن استناد موقفهم الْعَمَلِیّ هذا إلی الإمام ×، کما یکشف المعلول عن علّته؛ وَذَلِکَ لأَنَّ احتمال تلقّیهم هذه السِّیرَه من أذواقٍ اجتماعیهٍ واستناد موقفهم الْعَمَلِیّ هذا إلی نکاتٍ عُقَلَائِیَّه غیر وارد حسب الفرض؛ لأَنَّ المفروض أن السِّیرَه انعقدت فِی مسأله شرعیه بحته وأنهم سلکوا هذا السلوک بما هم مُتَشَرِّعَه لا بما هم عقلاء.

وَحِينَئِذٍ، فلو فُرض أن سلوكهم هذا لم يكن مستنداً إلى الشَّارِع وموافقاً للشرع وكان مِمَّا لا يرضى به الشَّارِع ولا يقبل به (بأن كان الجهر فِي صلاه الظهر من يوم الجمعه مثلاً ـ غير جائز واقعاً، أو كان المسح ببعض الْكَفّ فِي الوضوء غير مُجزٍ واقعاً) لكن هؤلاء كانوا متفقين عملاً ـ عَلَىٰ هذا السلوك فيجهرون فِي صلاه الظهر من يوم الجمعه ويكتفون بالمسح ببعض الْكَفّ فِي الوضوء. فهذا معناه أن عدداً كبيراً من النَّاس أخطئوا أو أغفلوا فِي قَضِيَّه هي حسّيه بطبيعتها أو قريبه من الحسّ (حسب الفرض)؛ لأَنَّ هذا المتشرع الَّذِي يجهر مثلاً فِي صلاه الظهر من يوم الجمعه والحال أن الجهر غير جائز شَرْعاً، أو يكتفي مثلاً بالمسح ببعض الْكَفّ فِي الوضوء والحال أن المسح لا ـ بُدَّ من أَنْ يَكُونُ بِتَمَامِ الْكَفِّ، إما أَنْ يَكُونُ قد غفل عن أصل الفحص والسؤال عَنِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ فِي المسأله فأقدم عَلَىٰ الجهر أو عَلَىٰ المسح ببعض الْكَفّ ولو ذهولاً عن أن عمله هذا خلاف الشرع، وَإِمَّا أَنَّهُ قد فَحَص لَكِنَّ فحصه لم يكن تامّاً وغَفَل هو عن أَنَّهُ لم يستوف الفحص المطلوب فَتَسَرَّع عملاً وأقدم عَلَىٰ الجهر أو عَلَىٰ المسح ببعض الْكَفّ، وَإِمَّا أَنَّهُ قد فحص فحصا تاماً واستوفى الفحص المطلوب وسألَ الإمام × عَنِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ فِي المسأله وأجابه الإمام ×، لَكِنَّهُ غفل عن فهم ظاهر كلام الإمام × وأخطأ فِي فهمه.

وكل هذه غفلات، وهي وإن كانت محتمله فِي شخصٍ واحد، فيعقل أن يغفل شخص واحد عن الفحص والسؤال أو عن استيفاء الفحص أو عن فهم الجواب، لكن احتمال وقوع شخصين فِي الغفله والخطأ أبعد من احتمال وقوع شخص واحد فيها بحسب حساب الاحتمال، فكيف باحتمال وقوع أكثر من شخصين فيها، وكيف باحتمال وقوع الجميع أو جمع غفير فِي الغفله؟ فإن هذا الاحتمال يصل بحسب حساب الاحتمال إلى درجه الانعدام ويزول من النفس طبقاً لقوانين الاستقراء وأسسه المنطقيه.

ثُمَّ لنفرض أنهم جميعاً قد غفلوا، لكن كيف أصبحت نتيجه كُلّ هذه الغفلات نتيجه واحده متفقاً عليها متمثّله بهذا السلوك الجماعى الَّذِى اتفقوا عليه (وهو الجهر والمسح ببعض الْكَفّ)؟ فلماذا أجهر هذا الَّذِى غفل عن الفحص والسؤال، وأجهر أَيْضاً ذاك الثَّانِى الَّذِى غفل هو أَيْضاً عن الفحص والسؤال، وأجهر أَيْضاً ذاك الثَّالِث الَّذِى غَفَل هو أَيْضاً عن الفحص والسؤال؟ وهكذا الرَّابع و... فلماذا لم يُخفت بعض هؤلاء الغافلين أو لم يسمح بِتَمَامِ الْكَفِّ؟

إن تطابق هذه الغفلات عَلَىٰ نتيجه واحده متفق عليها وإنتاج هذه الأخطاء كُلّهَا أمراً واحداً بعيدٌ جِدّاً بحسب حساب الاحتمال.

إذن، فافتراض اتفاق الْمُتَشَرِّعَه عملا عَلَىٰ شىء خطأً وغفلةً مساوق لافتراض غفله الجميع أو جمع غفير فِى الحسّ أو فِى ما يقرب من الحسّ، وهذا ما لا نحتمله.

وعليه، فإذا ثبت لنا انعقاد السِّيرَه مِنْ قِبَلِ هؤلاء الذين يكون خطؤهم فِى الحسّ أو فِى ما يقرب منه، فلا إشكال فِى أن سيرتهم تكشف عَنِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ، حيث نجزم بأن سلوكهم هذا ناشئ من تلقّى حكمه من الْمَعْصُوم ×.

وَالْحَاصِلُ أَنَّ اتفاق هؤلاء الجماعه عَلَىٰ الغفله عَنِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ لسلوكهم بعيدٌ بحساب الاحتمالات الناتج من ضرب قيمه احتمال ثبوت عامل الغفله (كالغفله عن الفحص والسؤال) فِى حق أى وااحد منهم فِى قيمه احتمال ثبوت نفس ذاك العامل فِى الشخص الآخر. وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ الاحتمال يضعف بالتدريج بسبب الضرب إلى أن يصبح موهوماً؛ لأَنَّ القيم الاحتماليه كسور، والكسور تنزل بالضرب.

وقد حقق سَيِّدُنَا الأُسْتَاذُ الشَّهِيدُ فِى بحث المنطق الذاتى فِى كتابه القيم الأسس المنطقيه للاستقراء أن الاحتمال الموهوم يزول من النفس تلقائياً وفق شروط معينه، فيحصل القطع بعدم اجتماعهم عَلَىٰ الغفله بعد أن كان احتمال اجتماعهم عَلَىٰ الغفله أوهن من أى احتمال آخر فِى المقام (كاحتمال غفله واحدٍ فقط وانتباه الآخرين، واحتمال غفله اثنين فقط وانتباه الآخرين، واحتمال غفله ثلاثه فقط وانتباه الباقين، وهكذا... إلى أن نصل إلى احتمال انتباه الجميع. وسبب الأوهنيه هو أن الغفلات العديده بحاجه إلى عوامل وعلل عديده، بينما الانتباهات العديده تكفى فيها عِلَّه واحده عَامَّه تقتضى التفات الجميع (كصدور الحكم من الشَّارِعِ فِى المقام)، فلا يجرى فِى جانب الانتباه الحساب الَّذِى أجريناه فِى جانب الغفله.

هذا، مُضَافاً إلی أننا حتّی لو فرضنا عدم زوال هذا الاحتمال الموهوم فلا شک فِی حصول الاطمئنان بخلافه، والاطمئنان حجه.

لا یقال: إن الاطمئنان لَیسَ بِحُجَّهٍ بدلیل لفظی، وَإِنَّمَا هو حجه بِالسِّیرَهِ الْعُقَلاَئِیَّه.

فَإِنَّهُ یقال: إن الاطمئنان حجه بحکم العقل الْعَمَلِیّ؛ فَإِنَّ ما کنّا نحتمله فِی باب الظُّهُور من حُجِّیَّتُه الذاتیه عقلًا تنجیزاً وتعذیراً قد نقول به بنحو الجزم فِی باب الاطمئنان، کما نقول بذلک فِی باب القطع، بمعنی أن حق الطاعه الثابت عقلًا للمولی علینا کما یشمل حاله القطع بالتکلیف، کذلک یشمل حاله الاطمئنان به، وکما لا یشمل حق الطاعه حاله القطع بعدم التکلیف، کذلک لا یشمل حاله الاطمئنان بعدمه؛ فَإِنَّ هذه الدعوی إن صحّت وتمّت لم نکن حِینَئِذٍ بحاجه إلی تعبد شرعی للعمل بالاطمئنان کی نحتاج إلی إثبات هذا التعبد من خلال السِّیرَه؛ لأَنَّ الاطمئنان بناءً عَلَیٰ هذه الدعوی حجه ذاتاً، بمعنی عدم حاجته إلی جعل الْحُجِّیَّه له تعبّداً مِنْ قِبَلِ الشَّارِع، فهو کالقطع، مع فارق واحد وهو إمکان الردع عن الْعَمَل بالاطمئنان مع عدم إمکانه فِی القطع کما تَقَدَّمَ فِی مباحث القطع.

القسم۳: السِّیرَه المشرِّعه/السِّیرَه/دلاله التقریر/الدَّلِیل الشَّرْعِیّ غیر اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأُصُول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: القسم۳: السِّیرَه المشرِّعه/السِّیرَه/دلاله التقریر/الدَّلِیل الشَّرْعِیّ غیر اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأُصُول

وبما ذکرناه من سبب کشف سیره الْمُتَشَرِّعَه عَنِ الْحُکْمِ الشَّرْعِیّ (وهو کون اجتماع الغفلات وتطابقها فِی قَضِیَّه حسیه أو قریبه من الحس بعیداً جِدّاً بحساب الاحتمالات) یتضح لنا أن سیره الْمُتَشَرِّعَه أقوی بمراتب کشفاً عَنِ الْحُکْمِ والموقف الشَّرْعِیّ من الإجماع؛ لأَنَّ إجماع أهل النَّظَر والرأی والاجتهاد (أی: فقهاء عصر الغیبه) إِنَّمَا هو إجماع فِی قَضِیَّه حدسیه، وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ الخطأ فِی الحدس وَالنَّظَر غیر الخطأ فِی الحس، فکلما کانت القضیه أقرب إلی الحسّ کان احتمال الخطأ فیها مِنْ قِبَلِ الجمیع أبعد، وکلما کانت أقرب إلی الحدس کان احتمال خطأ الجمیع فیها أقرب، فإذا کان احتمال الخطأ فِی قَضِیَّه حسّیه أبعد، یکون انعقاد السِّیرَه من الْمُتَشَرِّعَه عَلَیٰ هذه القضیه الحسّیه فِی ذاک العصر کاشفاً قطعیاً عن تلقّی الحکم من الْمَعْصُوم × کشفاً أقوی بکثیر من کشف إجماع الفقهاء عنه فِی قَضِیَّه حدسیه یکون احتمال الخطأ فیها مِنْ قِبَلِ الجمیع معقولاً کما هو واضح.

ص: ۲۸۸

هذا کله فِی سیره الْمُتَشَرِّعَه وملاک کشفها عن إمضاء الشَّارِع لها.

وَأَمَّا سیره الْعُقَلاَء فلا یَتُمّ فیها البیان الَّذِی ذکرناه فِی سیره الْمُتَشَرِّعَه وهو استکشاف الحکم الشَّرْعِیّ وإمضاء الشَّارِع لها من أصل تکوّنها وانعقادها عَلَیٰ حدّ استکشاف العله من المعلول؛ فَإِنَّ هذا البیان یختصّ بسیره الْمُتَشَرِّعَه، أَمَّا فِی سیره الْعُقَلاَء فهو غیر معقول؛ لأَنَّ الْعُقَلاَء وَالْمُتَشَرِّعَه المعاصرین للمعصومین ^ إذا سلکوا سلوکاً معیّناً بما هم عقلاء (کالتملّک بالحیازه مثلًا) لا ینحصر سبب سلوکهم هذا فِی التلقّی من الشَّارِع کما کنّا نقول ذلک فِی سیره الْمُتَشَرِّعَه؛ لأَنَّ الاحتمال الَّذِی لم یکن وارداً هناک وارد هنا، وهو احتمال تلقّیهم لهذه السِّیرَه من ذوقٍ اجتماعی ونکته عُقَلاَئِیَّه؛ لأَنَّ المسأله لیست مسأله شرعیه بحته حسب

الفرض، بل لها جذور عُقَلاَئِيَّه، فيمكن هنا أن نفترض أن النكات والمرتكزات الْعُقَلاَئِيَّه باعتبار شده سيطرتها عَلَيٰ الأفراد وتحوّلها إلى عادهٍ سلوكيه فِي الخارج تكون هى المنشأ لاستقرار السِّيرَه والاتجاه إلى سلوك مُعَيَّن، فلا ينحصر سببه فِي التلقى من الشَّارِع، بل لعله ناشئ من الجرى اللاشعورى عَلَيٰ طبق تلك المرتكزات الْعُقَلَائِيَّه الَّتِي هى ثابته حتَّى عند الْمُتَشَرِّعَه بلحاظ حيثيه كونهم من العرف والعقلاء وتتحكّم فيهم أذواق الْعُقَلَاء وارتكازاتهم ومواقفهم كما تَقَدَّمَ.

وإن شئت قلت: إن فرض كون سلوكهم هذا غير مستند إلى الشَّارِع وغير موافق لِلشَّرْعِ، وغفله جميع الْمُتَشَرِّعَه منهم عَنِ الْحُكْم الشَّرْعِيِّ فِي المسأله لا يساوق فرض اجتماع علل وعوامل عديده (خلافاً لما قلناه فِي سيره الْمُتَشَرِّعَه من أن احتمال غفلتهم جميعاً احتمال موهوم نقطع بعدمه نَظَراً إلى أن الغفلات العديده بحاجه إلى عوامل عديده)؛ وذلك لوجود شيء واحدٍ مشترك هنا يمكن أَنْ يَكُونُ هو العامل والعله لسلوكهم هذا وغفلتهم جميعاً عَنِ الْحُكْم الشَّرْعِيِّ، وهو عباره عن قريحتهم وطبيعتهم الْعُقَلَائِيَّه؛ فَإِنَّ من المحتمل استناد سيرتهم وسلوكهم هذا وغفلتهم جميعاً عَنِ الْحُكْم الشَّرْعِيِّ إلى طبعهم الْعُقَلَائِيّ وذوقهم الاجتماعى ومرتكزاتهم الْعُرْفِيَّه، وَحِينَئِذٍ فلا يكون احتمال غفلتهم جميعاً عَنِ الْحُكْم الشَّرْعِيِّ احتمالاً موهوماً بحيث يزول من النفس تلقائياً ويحصل القطع بعدمه؛ لأَنَّ هذه الغفله الجماعيه لها تفسير واحد كما قلنا.

إذن، فالبيان السابق مُخْتَصّ بسيره الْمُتَشَرِّعه ولا يَتُمّ فِی سیره الْعُقَلَاء.

وعليه فَلاَ بُدَّ لنا (فِی مقام إثبات حُجِّيَّه السِّيَره الْعُقَلَائِيَّه ودلالتها عَلَیٰ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ) من بيان آخر، وهو عباره عن ضم قضيّتين شرطيتين إلى السِّيَره:

الأولى: أَنَّهُ لو لم يكن الشَّارِع موافقا لها لَرَدَعَ عنها.

الثَّانيه: أَنَّهُ لو ردع عنها لَوَصَلَ الردعُ إلينا.

وبما أن التَّالِی فِی القضيه الشَّرْطِيَّه الثَّانيه باطل، فالمقدَّم فيها أَيْضاً باطل وهو التَّالِی فِی القضيه الشَّرْطِيَّه الأولى، وبذلك يبطل المقدّم فِی القضيه الشَّرْطِيَّه الأولى وهذا يعنى أن الشَّارِع موافق لها.

وعليه، فَالسِّيَرَهُ الْعُقَلَائِيَّه المعاصره للمعصومين ^ بحاجه إلى ضم أمور ثلاثه إليها کی تَتُمّ حجيّتها ودلالتها عَلَیٰ الموقف الشَّرْعِیّ وهی:

الأَوَّل: الشَّرْطِيَّه الأولى.

الثَّانِی: الشَّرْطِيَّه الثَّانيه.

الثَّالِث: بطلان التَّالِی فِی الشَّرْطِيَّه الثَّانيه.

فهنا أمور ثلاثه لَا بُدَّ من البحث عنها.

الأمر الأَوَّل: إثبات القضيه الشَّرْطِيَّه الأولى القائله بأن الشَّارِع لو لم يكن موافقاً لِلسِّيَرِه ولم يكن قد أمضاها لَما سكت بل لَرَدَعَ عنها، ومحصَّل هذه القضيه هو أن السكوت وعدم الردع يَدُلّ عَلَیٰ الإمضاء والقبول، وهذه الدِّلَالَه لها تقريبان:

التقريب الأَوَّل: أن يقال بأن دلاله سكوت الْمَعْصُوم × وعدم ردعه عَلَیٰ الإمضاء قائمه عَلَیٰ أساس وملاك عَقْلِیّ، فالدلاله عَقْلِيَّه إذن، ويمكن توضيح ذلك:

إما بملاحظه الْمَعْصُوم × مكلَّفاً فَيُقَالُ: إن هذه السِّيَره لو لم تكن مرضيه وكانت عَلَیٰ خلاف الشَّرِيعَه لوجب عَلَیٰ الْمَعْصُوم (بوصفه مكلَّفاً) النهیُ عنها لوجوبِ النهی عن المنكر، أو لوجوب تعليم الجاهل. فلو سكت ولم يردع عنها كشف ذلك عقلًا عن كونها مرضيه، وَإِلَّا كان سكوته تهرّباً من مسؤوليته وهو مستحيل بِالنِّسْبَهِ للمعصوم ×.

وَإِمَّا بملاحظه الْمَعْصُوم × مكلِّفاً وشارعاً وهادفاً، فيقال: إن هذه السِّيرَه لو لم تكن مرضيّه وكانت تفوّت عليه غرضه بما هو شارع لتعيّن الوقوف فِي وجهها ولَما صحّ السكوت؛ لأَنَّهُ نقض للغرض، ونقض الغرض من العاقل الملتفِت مستحيل.

وَالْحَاصِلُ أَنَّ ملاک هذه الدِّلاَلَه العقليه استحاله تخلّف الْمَعْصُوم عن أداء رسالته الَّتِی هی عباره عن تبليغ الشَّرِيعَه وبيان أحكامها وحرامها وحلالها، فهو بحكم كونه حجه عَلَىٰ العباد فِی تبليغ الشَّرِيعَه مسئول عن توضيح موقفها تجاه ما يفعله الآخرون وَإِلاَّ كان مخالفاً لمسؤوليته بما هو مكلَّف وناقضاً لغرضه بما هو مكلِّف، وكلاهما مستحيل.

وكل من اللحاظين له شروطه، فاللحاظ الأَوَّل (وهو لحاظ كون الْمَعْصُوم مكلَّفاً) يتوقف عَلَىٰ توفّر شروط وجوب النهی عن المنكر أو وجوب تعليم الجاهل. وَاللِّحَاظِ الثَّانِی (وهو كون الْمَعْصُوم شارعاً وهادفاً) يتوقّف عَلَىٰ أَنْ تَكُونَ السِّيرَه المسكوت عنها مِمَّا تهدِّد بتفويت غرض شرعی فعلی؛ وذلک بأن تكون مرتبطه بالمجال الشَّرْعِیّ مباشرةً كالسيره القائمه عَلَىٰ الْعَمَل بأخبار الآحاد الثقات فِی الشرعيات، أو تكون ناشئه من نكتةٍ تقتضی بطبعها الامتداد إلی المجال الشَّرْعِیّ عَلَىٰ نحو يتعرض الغرض الشَّرْعِیّ للخطر والتفويت، كما لو كان الْعَمَل بأخبار الآحاد الثقات قائما فِی المجالات الْعُرْفِيَّه ولكن بنكتةٍ تقتضی بطبعها تطبيق ذلک عَلَىٰ الشرعيات أَيْضاً عند الحاجه، فبرهان استحاله نقض الغرض إِنَّمَا يأتی فيما لو كانت السِّيرَه الْعُقَلاَئِيَّه تمتدّ من مواردهم الْعُرْفِيَّه إلی موارد الأحكام الشَّرْعِيَّه؛ إذ مع فرض عدم الامتداد لَيْسَ سكوت الشَّارِع (فِی فرض عدم موافقته عَلَىٰ الْعَمَل بتلک السِّيرَه فِی أحكامه) نقضاً للغرض؛ فَإِنَّ أغراض المولی إِنَّمَا هی كامنه فِی أحكامه، وقد فرض عدم امتداد السِّيرَه إلی باب الأحكام كما هو واضح، فَمَثَلاً قد جرت عَادَةً النَّاس فِی حياتهم الاعتياديه عَلَىٰ الرجوع إلی الخبراء والأخصّائيين فِی كُلّ فنّ.

فإذا فرض أن هذه السِّيرَه صار لها نحو من التحكّم والتركز فِي السلوك الْعُقَلَائِيّ بدرجةٍ قد تمتدّ أو هي فِي معرض الامتداد والسرايه إلى الشرعيات، بحيث يترقّب من مثل هؤلاء الْعُقَلَاء حين ابتلائهم بالقضايا والمسائل الشَّرْعِيَّه أن يرجعوا إلى الفقهاء والخبراء بالدين فِي أخذ معالم دينهم، فَحِينَئِذٍ تكون هذه السِّيرَه مِمَّا يشكّل خطراً عَلَى أغراض الشَّارِع وتكون مفوّته وناقضه لغرضه لو لم يكن راضياً بها وممضياً لها.

أَمَّا كيف تمتد السِّيرَه إلى باب الأحكام الشَّرْعِيَّه؟ فهذا ما يكون بأحد وجوه:

الوجه الأَوَّل: أَنْ يَكُونُ ذلك من باب العاده، فيقال مثلاً: إن الْعُقَلَاء بما أَنَّهُ جرت سيرتهم عَلَى رجوع الجاهل بفن من الفنون إلى العالِم بذاك الفن، صار ذلك عادةً لهم، فيجرون عَلَى ذلك فِي باب الأحكام الشَّرْعِيَّه جرياً عَلَى طبق العاده بلا التفات إلى صِحَّه ذلك وعدمها.

وهذا الوجه قابل للتصور فِي كلا قسمى السِّيرَه المشرّعه الَّتِي نحن بصدد البحث عنها وهما:

السِّيرَه الفقهيه، أي: الَّتِي تثبت لنا الحكم الشَّرْعِيّ الْوَاقِعِيّ، كالسيره القائمه عَلَى التملك بالحيازه.

والسيره الأصوليه، أي: الَّتِي تثبت لنا الحكم الشَّرْعِيّ الظَّاهِرِيّ، وهي السِّيرَه القائمه عَلَى حُجِّيَّه أماره من الأمارات كقول اللغوي وخبر الثِّقَه وقول الأخصّائيّ والخبير ونحو ذلك.

السِّيرَه المشرِّعه/السِّيرَه/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأُصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: القسم٣: السِّيرَه المشرِّعه/السِّيرَه/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأُصول

ومن دون فارق أَيْضاً فِي هذا الثَّانِي بين أن نقول: إن الْحُجِّيَّه عباره عن حكم ظاهري ناشئ من الملاك الموجود فِي نفس جعله وإنشائه، وبين أن نقول بما هو الصَّحِيح عندنا من أن روح الحكم الظَّاهِرِيّ (بعد فرض عدم السَّبَبِيَّه) عباره عن تعيين درجه اهتمام المولى بأغراضه الواقعيّه؛ ففي كُلّ هذه الفروض يتصور الوجه الأَوَّل؛ فَإِنَّ الجري الْعَمَلِيّ والسيره بأي نحو كان يقتضي تكوّن العاده عَلَى طبقه.

ص: ۲۹۲

الوجه الثَّانِي: أَنْ يَكُونُ ذلك من باب إيمان الْعُقَلَاء بصحه النكته الَّتِي قامت عَلَى أساسها السِّيرَه، مثلاً قد يقال: إن الْعُقَلَاء بنوا عَلَى التملك بالحيازه لنكته توقف نظام المعاش عَلَى ذلك، وَالْمُتَشَرِّعَه منهم أَيْضاً بنوا عَلَى ذلك ومشوا عَلَى هذا الطريق إيمانا منهم بصحه هذه النكته، فعملوا عَلَى طبقها فِي مورد الحكم الشَّرْعِيّ بلا التفات إلى موافقه الشَّارِع وعدم موافقته إما غفلةً أو إهمالاً.

والفرق بين هـذا الوجه والوجه السـابق أن الجرى عَلَىٰ طبق السِّيرَه فِى مورد الحكم الشَّرْعِىّ فِى هـذا الوجه لاـ يفرض كونه عملا ميكانيكياً بحسب العاده كما كان فِى الوجه الأَوَّل، بل يفرض عملا عن وعى وشعور بلحاظ الإيمان بصحه نكتتها.

نعم، الشىء الَّذِى أُغفِل فِى البين ولم يُراعَ إِنَّمَا هو عباره عن موافقه الشَّارِع وعدم موافقته.

وهـذا الوجه إِنَّمَـا يَتُمّ فِى السِّيرَه الفقهيه الَّتِى يُرَاد بهـا إِثْبَات الْحُكْم الشَّرْعِىِّ الْوَاقِعِىِّ كالسـيره القائمه عَلَىٰ التملك بالحيازه، دون السِّيرَه الأـصوليه الَّتِى يُرَاد بهـا إِثْبَـات الْحُكْم الشَّرْعِىِّ الظَّاهِرِىّ كالسـيره القائمه عَلَىٰ حُجِّيَّه خبر الواحـد، حتَّى بناءً عَلَىٰ القول بأن روح الْحُجِّيَّه والحكم الظَّاهِرِىّ عبـاره عن جعـل شـرعى قائم عَلَىٰ أساس ملاك موجودٍ فِى نفس الجعل؛ وذلك لأننا لو افترضـنا أن سـيره الْعُقَلَاء جرت عَلَىٰ أن كُلّ من تقمص بقميص الْمَوْلَوِيَّه جعل خَبَر الثِّقَه حجه عَلَىٰ عبده وأنهم آمنوا بصـحه هذه النكته، لم يمكن افتراض أن إيمـانهم بصـحه هـذه النكته يجعلهم يمشون عَلَىٰ هـذا الطريق فِى موارد الأحكـام الشَّرْعِيَّه إلاـ بمعنى أنهم يعتقـدون بـأن الشَّارِع أَيْضاً يوافقهم عَلَىٰ هـذه النكته ويجعل هو أَيْضاً خَبَر الثِّقَه حجه عَلَىٰ عبـده، فلم يمكن افتراض أنهم أغفلوا موافقه الشَّارِع وعـدمها؛ فَإِنَّ الْحُجِّيَّه حسب الفرض عباره عن جعل وتشـريع مِنْ قِبَلِ المولى، ولا معنى لافتراض البناء عَلَىٰ ثبوت هذا الجعل مِنْ قِبَلِ المولى لصحه نكتته مع إغفال موافقه نفس المولى.

ص: ۲۹۳

إذن، فلا معنى لفرض الْعُقَلَاء خبر الواحد فِي الشرعيان حجه إلا من باب العاده وهو الوجه الأوَّل أو من باب إثبات موافقه الشَّارِع لهم فِي النكته وهو الوجه الثَّالِث الآتی.

الوجه الثَّالِث: أَنْ يَكُونُ ذلك من باب إيمان الْعُقَلَاء بصحه نكته السِّيرَه مع الاعتقاد بموافقه الشَّارِع عليها من باب أَنَّهُ لا يخطأ؛ فمع فرض عدم الخطأ تجب فِي نظرهم الموافقه؛ إذ المفروض صِحَّه النكته فِي نظرهم.

وفرق هذا الوجه من سابقيه واضح؛ وهو يَتُمّ فِي السِّيرَه الفقهيه المبنيه عَلَى إيمان الْعُقَلَاء (ولو ارتكازاً) بنكته عَامَّه موجوده فِي قريحه جميع الْعُقَلَاء، كما فِي مسأله التملك بالحيازه، وَأَمَّا فِي السِّيرَه الأصوليه فإن بنينا عَلَى أن روح الْحُجِّيَّه والحكم الظَّاهِرِیّ عباره عن نفس جعل مّا مِنْ قِبَلِ المولى لمصلحه وملاك فِي الجعل، فأيضاً يمكن القول بتماميه هذا الوجه فيها بدعوى أن الْعُقَلَاء يدركون بقريحتهم العامه مصلحه معيشيه اجتماعيه فِي نفس هذا الجعل مثلاً، ويعتقدون بصحه هذه النكته وبموافقه الشَّارِع عليها؛ لأَنَّهُ لا يخطأ.

أَمَّا بناءً عَلَى ما هو المختار من أن روح الحكم الظَّاهِرِیّ عباره عن تعيين درجه الاهتمام بالأغراض الواقعيّه؛ فَإِنَّ السيره عَلَى هذا لا تكون مرتكزه عَلَى أساس نكته مُدركه بالقريحه العامه للعقلاء فقط، بل هی مرتكزه عَلَى أساس نكتتين:

إحداهما: مُدرَكه بالقريحه العامه للعقلاء وهی مطابقه خَبَر الثِّقَهِ مثلاً للواقع بدرجه ٨٠٪.

والأخرى: نكته لا تكون كذلك، بل تكون شخصيه قد تختلف من شخص إلى شخص آخر، فلا توجد فِي شخصٍ مّا وإن كان الغالب وجودها فِي الأشخاص وهی درجه اهتمام الشخص بأغراضه؛ فَإِنَّ هذا إِنَّمَا يكون بملاك خَاصّ لِكُلّ واحد واحدٍ؛ فمن المحتمل مخالفه الشَّارِع للآخرين فِي درجه الاهتمام بأغراضه، فهذا المقدار لا يكفى فِي المقام للحصول عَلَى النَّتِيجَه.

نعم قد يضمّ إليه شىء آخر فيتم هذا الوجه وهو أن نقول (حتَّى عَلَىٰ المبنى المختار) بأن الْعُقَلَاء يجزمون بموافقه الشَّارِع لهم حتَّى فِى درجه اهتمامهم بأغراضهم الواقعيّه من باب حمل الشىء عَلَىٰ الأهم الأغلب، فيحصل لهم القطع بموافقه الشَّارِع لهم فِى درجه اهتمامهم.

هذا كله فِى التقريب الأَوَّل لدلاله سكوت الْمَعْصُوم × وعدم ردعه عن السِّيرَه الْعُقَلَائِيَّه عَلَىٰ الإمضاء، وهو تقريب الدِّلَالَه العقليه كما تَقَدَّمَ؛ فَإِنَّ العقل يقول: إن الْمَعْصُوم إذا سكت عن موقف وسلوك يتخذه العقلاءُ بمرأى ومسمع منه وسكت ولم يردع ولم ينهَ عن هذه السِّيرَه، فالعقل يقول: إذن هو راض، إما بِاللِّحَاظِ الأَوَّل (بلحاظ كونه مكلَّفاً) كما تَقَدَّمَ شرحه بالأمس وَإِمَّا بِاللِّحَاظِ الثَّانِى (بلحاظ كونه مشرِّعاً وهادفاً وله أغراض ونقض الغرض مستحيل منه). هذا هو التقريب الأَوَّل لبيان أن سكوت الْمَعْصُوم يَدُلّ عَلَىٰ الإمضاء.

السِّيرَه المشرِّعه/السِّيرَه/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأُصُول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: القسم۳: السِّيرَه المشرِّعه/السِّيرَه/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأُصُول

التقريب الثَّانِى (الاستظهارى وليس العقلى كالتقريب الأَوَّل): وذلك بادعاء أن ظاهر حال الْمَعْصُوم - عَلَيْهِ السَّلَامُ - (بوصفه المسؤول الْعَامّ عن تبليغ الشَّرِيعَه) هو أَنَّهُ عندما يسكت عن سلوك يواجهه وموقف عقلائى عَامّ يقع بين يديه، ظاهر حاله أَنَّهُ يقبل هذا السلوك ويرتضيه، فلسكوته - عَلَيْهِ السَّلَامُ - ظهور حالى فِى الإمضاء، والظهور لا ينحصر بِالْكَلَامِ فَإِنَّهُ قد يكون للسكوت ظهور فِى معنى مُعَيَّن، بل كما قيل منذ القديم قد يكون السكوت أبلغ من الكلام فِى التعبير عن المقصود.

وهذا الظُّهُور يختلف باختلاف الأشخاص والظروف؛ فقد يكون ظهور فردٍ فِى ظرف مُعَيَّن دَالاًّ عَلَىٰ معنى ولكن سكوت فردٍ آخر فِى نفس ذاك الظَّرْف لا يكون دَالاًّ عَلَىٰ ذاك المعنى. فمثلاً سكوت الأب عن تصرف ابنه فِى ظرف مُعَيَّن قد يكون دَالاًّ عَلَىٰ رضاه وموافقته لسلوك ابنه، بينما سكوت شخص أجنبى فِى نفس ذاك الظَّرْف لا يكون دَالاًّ عَلَىٰ ذاك المعنى (عَلَىٰ الموافقه). كما أن سكوت الأب نفسه أَيْضاً تختلف دلالته باختلاف الظُّهُور؛ فقد يَدُلّ سكوته فِى ظرف عَلَىٰ الموافقه ولكن نفس هذا السكوت لا يكون له هذا الظُّهُور وهذه الدِّلَالَه. والإمام - عَلَيْهِ السَّلَامُ - بوصفه مُكَلَّفاً بتبليغ الشَّرِيعَه ومسؤولاً عن توصيل الأحكام وتوضيحها للناس، إذن سوف يكون سكوته باعتبار مقامه هذا ظَاهِراً بالظهور الْحَالِيّ فِى الموافقه والارتضاء. وهذا السكوت يشبه سكوت الأب عن تصرف ابنه، باعتباره مسؤولاً عن سكوت ابنه وتربيته.

ص: ۲۹۵

وَحِينَئِذٍ هذا الظُّهُور الْحَالِيّ:

تَارَةً نفرض أَنَّهُ يبلغ درجةً من الوضوح بحيث يوجب القطع واليقين بمطابقته للواقع، فَحِينَئِذٍ يكون حجةً بلا إشكال من باب حُجِّيَّه القطع.

وأخرى نفترض أَنَّ درجته دون القطع (أى: الظن) فَحِينَئِذٍ حاله حال سائر الظهورات. أى: نحتاج حِينَئِذٍ فِى مقام إثبات حُجِّيَّه هذا الظُّهور إلى أن نُثبت أوّلاً أصل حُجِّيَّه الظُّهور كى نستدل بعد ذلك بهذا الظُّهور الْحَالِيّ (الَّذِى فرغنا عن حُجِّيَّتِه) عَلَى الإمضاء.

ومن هنا يتضح لنا مطلب وهو أَنَّهُ لا يمكن أن يدخل هذا الظُّهور الْحَالِيّ لسكوت الْمَعْصُوم (طبعاً إذا لم يكن قطعيّاً) فِى استدلالنا فِى بحث حُجِّيَّه الظُّهور بِالسِّيرَهِ الْعُقَلَائِيَّه القائمه عَلَى كبرى حُجِّيَّه الظُّهور.

وبعباره أخرى: إذا أردنا فِى بحث حُجِّيَّه الظُّهور أن نستدل عَلَى حُجِّيَّه الظُّهور بِالسِّيرَهِ الْعُقَلَائِيَّه ونقول: بما أن سيره الْعُقَلَاء قائمه عَلَى حُجِّيَّه الظُّهور والشارع أَيْضاً سكت ولم يردع فسكوته يَدُلّ عَلَى إمضائه لهذه السِّيرَه. فيأتى السؤال: كيف يَدُلّ سكوته عَلَى إمضائه؟ هل عَلَى أساس الظُّهور الْحَالِيّ؟ إذا كان هكذا فهو دور؛ لأَنَّهُ لا يمكن إثبات حُجِّيَّه الظواهر من خلال السِّيرَه الْعُقَلَائِيَّه القائمه عَلَى حُجِّيَّه الظَّوَاهِر بضمّها إلى ظاهر حال الْمَعْصُوم - عَلَيْهِ السَّلَامُ - الكاشف عن الإمضاء؛ فإن ظاهر حال الْمَعْصُوم أَيْضاً من الظَّوَاهِر، والكلام فِى حُجِّيَّه الظَّوَاهِر، وهذا هو الدور المصرح.

وهذا معناه أَنَّهُ يمكننا أن نستفيد من هذا التقريب الثَّانِى فِى كُلّ سيره عَلَى أى شىء كان، إلا السِّيرَه الداله عَلَى حُجِّيَّه الظُّهور. أَمَّا إذا لم نثبت حُجِّيَّه ظاهر الحال وظاهر المقال بعدُ، وأردنا إثبات حُجِّيَّته من خلال السِّيرَه الْعُقَلَائِيَّه فهذا التقريب الثَّانِى لا يجدينا نفعاً، وَإِنَّمَا ينحصر إثبات «دلاله سكوت الْمَعْصُوم تجاه السِّيرَه عَلَى الإمضاء» عَلَى التقريب الأَوَّل.

فتحصّل لدينا إلى الآن تقريبان لِدَلاَلَهِ السكوت عَلَىٰ الإمضاء لهذه القضيه الشَّرْطِيَّه الأولى الَّتِى نحن بصدد البحث عنها وهى أَنَّهُ «لو لم يكن راضياً لَرَدَعَ»، فقد أثبتناها بالعقل وبظاهر الحال. وكلا التقريبين تَامّ وصحيح.

ومن الطبيعى أن التقريب الثَّانِى يمتاز من التقريب الأَوَّل فِى أَنَّهُ لا يخضع لبعض الشروط الَّتِى كان التقريب الأَوَّل يخضع لها (ككون الْمَعْصُوم مُكَلَّفاً بالتكاليف الشَّرْعِيَّه الَّتِى من جملتها الأمر بِالْمَعْرُوفِ والنهى عن المنكر وتعليم الجاهل).

وفى ضوء هذا تبين عدم صِحَّه ما قد يقال مِنْ قِبَلِ بعض المحققين المعاصرين((١)) من المناقشه فِى أصل حُجِّيَّه هذا الظُّهُور الْحَالِيّ من إنكار حُجِّيَّه ظاهر الحال وإنكار حُجِّيَّه دلاله السكوت عَلَىٰ معنى مُعَيَّن ما لم يبلغ مرتبه القطع واليقين، لطالما نفترض أن هذه الدِّلاَلَه فِى مستوى الظُّهُور العرفيّ؛ إذ:

تاره لا تبلغ هذه الدِّلاَلَهُ مرتبةَ الظُّهُور العرفيّ فيُعدُّ هذا خروجاً عن البحث؛ إذ لا فرق بين هذا الظُّهُور العرفيّ الْحَالِيّ وبين الظُّهُور العرفيّ المقالى ما دامت السِّيرَهُ هى العمده فِى استدلالنا عَلَىٰ حُجِّيَّه الظُّهُور.

وأخرى نفترض أن حُجِّيَّه الظُّهُور منحصره فِى السِّيرَه الْمُتَشَرِّعِيَّه (لا السِّيرَه الْعُقَلاَئِيَّه)، فيرد عليه بأن القدر المتيقن مِنَ السِّيرَهِ الْمُتَشَرِّعَه هو الأخذ بظاهر المقال لا ظاهر الحال.

إذن، ذكرنا أساسين لدلاله السكوت عَلَىٰ الإمضاء أحدهما الأساس العقلى والآخر الأساس الإِسْتِظْهَارِيّ.

ومن خلال هذا العرض اتضح أن السِّيرَه الَّتِى يُرَاد بها إِثْبَات الْحُكْم الشَّرْعِيّ، وَالَّتِى قسّمناها سَابِقاً إلى قسمين: سيره فقهيه يُرَاد بها إِثْبَاتُ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ الْوَاقِعِيّ، وسيره أصوليه يُرَاد بها إِثْبَات الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ الظَّاهِرِيّ.

١- (١) - الهاشمى، أضواء وآراء: ج٢، ص٢٤٦.

والْقِسْمِ الأوَّل (الْوَاقِعِيِّ) ينقسم بدوره إلى قسمين: ١- الحكم الشَّرْعِيّ الْوَاقِعِيِّ التَّكْلِيفِيّ. و٢- الحكم الشَّرْعِيّ الْوَاقِعِيِّ الوضعى.

وقد تَقَدَّمَ الحديث عنهما وذكرنا الأمثله لِكُلّ من التَّكْلِيفِيّ (ومثاله جواز التصرف فِى مال الآخرين بمجرد طيب أنفسهم ولو لم يأذنوا بالتصرف) والوضعى (ككون الحيازه سبباً لملكيه الحائز).

وما يهمنا الآن هو أن هذا القسم الأَوَّل (وهو السِّيرَه الفقهيه الَّتِى يُراد بها إِثْبَات الْحُكْم الشَّرْعِيِّ الْوَاقِعِيِّ) ينطبق عليه بلا إشكال كلا الأساسين (الأساس العقلى والأساس الاستظهارى) الَّذَيْنِ ذكرناهما لإثبات أن سكوت الْمَعْصُوم - عَلَيْهِ السَّلاَمُ - يَدُلّ عَلَى الإمضاء؛ وذلك باعتبار أَنَّهُ لاَ بُدَّ أَنْ يَكُونُ للشارع رأى فِى مسأله أن التصرف فِى مال الآخرين منوط بأى شىء؟! فَلاَ بُدَّ من وجود حكم شرعى واقعى فِى هذه المسأله، فإذا لم يكن حكمه مطابقاً لما يجرى عليه النَّاس لكان الحكم الشَّرْعِيّ شَيْئاً آخر وكان الشَّارِع يردع عَمَّا سارت عليه النَّاس. وَحَيْثُ أَنَّ الشَّارِع لم يردع وسكت عنها فسكوته يَدُلّ عَلَى الإمضاء عَلَى أساس كُلّ من العقل والاستظهار. هذا بِالنِّسْبَةِ إلى الحكم الْوَاقِعِيِّ التَّكْلِيفِيّ.

وكذلك الأمر بِالنِّسْبَةِ إلى الحكم الْوَاقِعِيِّ الوضعى كمسأله أن الحيازه تُمَلِّكُ وتوجِد الملكيهَ؛ فَإِنَّ للشارع فِى هذه المسأله رأى أَيْضاً، فإن لم يكن الشَّارِع موافقاً لهذه السِّيرَه القائمه لدى النَّاس فِى كون الحيازه مملِّكه لردع عنها، وحيث لم يردع عنها وسكت، فسكوته يَدُلّ عَلَى إمضاء التملك بالحيازه عَلَى أساس كُلّ من العقل والاستظهار.

لكن إذا أتينا إلى القسم الثَّانِى (أى: السِّيرَه الأصوليه) الَّتِى يُرَاد بها إثبات الأحكام الشَّرْعِيَّه الظَّاهِرِيَّه، من قبيل سيره الْعُقَلاَء عَلَى كُلّ من حُجِّيَّه الظُّهُور وحُجِّيَّه قول أهل الخبره وحُجِّيَّه قول الأخصائى وحجيه قول اللغوى وأمثالها مِنَ السِّيَر الموجوده لدى الْعُقَلاَء، فهناك استشكال فِى تطبيق الأساسين الذين ذكرناهما عَلَى هذه السِّيرَه. وهذا الاستشكال سوف يأتى توضيحه غداً إن شاء الله تعالى.

القسم۳: السِّیرَه المشرِّعه/السِّیرَه/دلاله التقریر/الدَّلِیل الشَّرْعِیّ غیر اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأُصُول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: القسم۳: السِّیرَه المشرِّعه/السِّیرَه/دلاله التقریر/الدَّلِیل الشَّرْعِیّ غیر اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأُصُول

الإشکال هو أن ما قلتموه من أن سکوت الْمَعْصُوم یَدُلّ عَلَیٰ الإمضاء عَلَیٰ أساس العقل أو عَلَیٰ أساس ظاهر الحال، لا یَتِمّ ولا ینطبق عَلَیٰ هذا النَّحْو مِنَ السِّیرَهِ (= الأصولیه)؛ ذلک لأن سیره الْعُقَلاَء عَلَیٰ أمارهٍ معینه کقول اللغوی مثلاً لها مجالان أو حقلان:

الحقل الأَوَّل: مجال الأغراض التکوینیه الشخصیه.

الحقل الثَّانِی: مجال الأغراض التشریعیه.

أَمَّا الحقل الأَوَّل فمعناه أن سیره الْعُقَلاَء قائمه عَلَیٰ أن یعملوا بقول اللغوی فِی مقام تحصیل الشخص لأغراضه الشخصیه التکوینیه، أی: الأغراض الَّتِی هو شخصیاً یسعی لتکوینها؛ فَإِنَّ العاقل إذا کان لدیه غرض عقلائی کما إذا کان لدیه غرض فِی فهم کلمهٍ معینه حین تألیفه لکتابٍ مثلاً، فیرجع إلی قول اللغوی لتحدید معنی الکلمه فِی سبیل تحصیل غرضه الشخصی التکوینی وهو تألیف هذا الکتاب. فالعاقل یعمل بقول اللغوی فِی هذا المجال، ویرتِّب الأثرَ عَلَیٰ الظن الحاصل لدیه من قول اللغوی. ومعنی ترتب الأثر هو أَنَّهُ یستخدم هذه الکلمه فِی کُلّ مورد یرید فیه ذاک المعنی فِی کتابه.

أَمَّا الحقل الثَّانِی فهو مجال تحصیل الأغراض التشریعیه؛ وذلک بأن یأمر الإنسانُ شخصاً آخر بأن یقوم بتحصیل غرضه. هنا أَیْضاً توجد سیره عند الْعُقَلاَء عَلَیٰ الْعَمَل بقول اللغوی مثلاً، بأن العبد العرفیّ حینما یسمع من مولاه «أَکْرِمِ الْعَالِمَ» ولا یعرف هل أن کلمه «العالم» یشمل من انقضی عنه العلم أو لا، فیراجع اللُّغَوِیَّ لیری أن کلمه «العالم» تشمل الإنسانَ الَّذِی انقضی عنه المبدأ أم لا؟ فتکون شهاده اللغوی حجهً علیه. أَیْ: أَن هذه الشهاده تُنجِّزُ وجوبَ الإکرام عَلَیٰ هذا العالم الَّذِی کان عالماً ونسی علمَه، وهذا معناه أَنَّهُ عوَّل عَلَیٰ قول اللغوی فِی مقام تحصیل غرضه التشریعی الَّذِی کُلِّفَ به.

ص: ۲۹۹

والْحَاصِلُ أَنَّ الحقل الثَّانِی هو حقل تحصیل الْعُقَلاَء أغراضَهم التشریعیه الَّتِی یُکلفون الآخرین بتحقیقها وتحصیلها، أی: المجال الَّذِی یوجد فیها آمر ومأمور وحجه ومنجز ومعذِّر. فهذان مجالان وحقلان لسیره الْعُقَلاَء عَلَیٰ الْعَمَل بأی أماره من الأمارات.

وَحِینَئِذٍ یقول صاحب الإشکال: إنکم تریدون الاِسْتِدْلاَلَ بسیره الْعُقَلاَء فِی المجال الأَوَّل أو فِی المجال الثَّانِی؟ فإن أردتم الاِسْتِدْلاِل بها فِی المجال الأَوَّل (بأن تقولوا: بما أن الْعُقَلاَء یعملون بالأماره فِی سبیل تحصیل أغراضهم التکوینیه والشارع سکت ولم یردع فهذا معناه حُجِّیَّه الأماره شَرْعاً) فهذا الکلام غیر تَامّ؛ لأَنَّ سیره الْعُقَلاَء القائمه عَلَیٰ الْعَمَل بخبر الثِّقَه أو بقول اللغوی أو بأیه أماره من تلک الأمارات فِی مجال الأغراض الشخصیه التکوینیه لیس سیرهً عَلَیٰ الْحُجِّیَّه بمعناها الأُصُولِیّ؛ فَإِنَّ معنی الْحُجِّیَّهِ أصولیاً هو الْمُنَجِّزِیَّه وَالْمُعَذِّرِیَّه، ولا توجد الْحُجِّیَّه بهذا المعنی فِی الحقل الأَوَّل، بل یوجد ترتب الأثر عَلَیٰ القول اللغوی وذلک

إذا كـان هنـاک غرض عقلائی مترتب علیه لفهم معنی الکلمه الفلانیه؛ فترتیب الأثر عَلَیٰ قول اللغوی لَیْسَ حُجِّیَّهً لقول اللغوی بمعناهـا الأُصُولِیّ، کمـا تَقَدَّمَ فِی القطع حیث قلنا إن العطشان إذا قطع بوجود الماء فِی مکان مّا یرتِّب الأثرَ عَلَیٰ قطعه بالذهاب إلی الماء لیرتوی منه. ولَیْسَ معنی ذلک حُجِّیَّه القطع بمعناها الأُصُولِیّ.

وإن کان المقصود هو الثَّانِی (فِی مجال تحصیل الأغراض التشریعیه) فمعنی الْحُجِّیَّه متطابق مع ما نریده، لکنَّ سکوتَ الْمَعْصُوم هنا لا یَدُلّ عَلَیٰ إمضائه لِلسِّیرَهِ، لا عَلَیٰ أساس العقل ولا عَلَیٰ أساس الاستظهار؛ فَإِنَّ جعلَ الْعُقَلَاء الأمارهَ حجهً بینهم وبین مأموریهم لا یفرض عَلَیٰ الشَّارِع (إذا کان لا یرتضی ولا یقرّ بهذا السلوک) أن یجعلها حجهً بینه وبین مأموریه؛ فَإِنَّ الشَّارِع إذا لم یکن راضیاً فعلیه أن یردع عن سیرهٍ یراها وتمسّه، أَمَّا هذه السِّیرَهُ فلا تمس الشَّارِعَ (کالقیاس الَّذِی یمس الشَّارِع أو کالاستحسان)؛ فإن الْعُقَلَاء لم یقرروا أَنْ یَکُونُ خبر الثِّقَهِ حُجهً بین الشَّارِع وبین مأموریه، وَإِنَّمَا جعلوه حجهً بینهم وبین مأموریهم، لا أَنْ تَکُونَ سیره الْعُقَلَاء منعقده فِی أن خَبَر الثِّقَهِ حجه بین الشَّارِع وبین مأموریه.

إن قلت: لماذا تفترضون أن ضيق سيره الْعُقَلَاء فِى أن كُلّ آمرٍ يجعل الأماره حجةً بينه وبين مأموريه؟ فإن بإمكاننا أن نفترضها واسعةً تشمل كُلَّ آمر ومأمور بما فيهم الشَّارِع، وَحِينَئِذٍ إذا لم يردع الشَّارِع عنها (لأن المفروض به أن يردع عنها إن لم يكن يرتضى بها) فَسَوْفَ يَدُلّ سكوته عَلَىٰ الإمضاء عَلَىٰ الأساسين.

قلت: لا معنى لأَنْ نفترضَ أَنَّ سيره الْعُقَلَاء انعقدت عَلَىٰ أَنْ يَكُونُ شيئاً ما كخبر الثِّقَه أو قول اللغوى أو أيه أماره أخرى حجةً بين كُلّ آمر مع مأموريه؛ فَإِنَّ كون شيءٍ حجةً بالمعنى الأُصُولِىّ (أى: مُعَذِّراً وَمُنَجِّزاً) هذا قرار يتخذهُ الآمر، ولا يُعقل لغير الآمر أن يتخذ هكذا قرار.

هذا حاصل هذا الإشكال فِى تطبيق ما قلناه عَلَىٰ السِّيرَه الأصوليه ويأتى الجواب عنه - إن شاء الله تعالى - غداً.

القسم٣: السِّيرَه المشرِّعه/السِّيرَه/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِىّ غير اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأُصُول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: القسم٣: السِّيرَه المشرِّعه/السِّيرَه/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِىّ غير اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأُصُول

تَقَدَّمَ أَنَّ سكوتَ الْمَعْصُوم وعدم ردعه عن السِّيرَه يَدُلّ عَلَىٰ إمضائه لها، وهذه الدِّلَالَه قائمه عَلَىٰ أساسين هما العقل والاستظهار. وقلنا إِنَّهُ: لا ريب فِى انطباق هذين الأساسين وتماميتهما بِالنِّسْبَهِ لِلسِّيرَهِ الفقهيه، وأَمَّا بِالنِّسْبَهِ لِلسِّيرَهِ الأصوليه الَّتِى يُراد بها إثبات الحكمَ الشَّرْعِىّ الظَّاهِرِىّ فِى فرض الشَّكّ (أى: إثبات الْحُجِّيَّه لبعض الأمارات والظنون الَّتِى يعمل الْعُقَلَاء بها)؛ فقد يستشكل فِى تطبيقهما عليها، وكانت فذلكه الاستشكال عباره عن أن سيره الْعُقَلَاء عَلَىٰ الْعَمَل بالأماره الفلانيه إن أريد بها فِى الحقل التكوينى فلا تفيدنا فِى إِثْبَات الْحُكْم الظَّاهِرِىّ (وهو الْحُجِّيَّه)، وإن أريد بها فِى حقل الأغراض التشريعيه (فهذه سيره بالمعنى الَّذِى نريده من الْحُجِّيَّه) فهى لم تنعقد فى الْعَمَل بالأمارات فِى مجال أحكام الشَّارِع ولا تمس الشَّارِع بشىء؛ إذ حَتَّى إذا لم يكن الشَّارِع راضياً بهذه السِّيرَه لَيْسَ من المفروض أن يردع عنها؛ لأَنَّهُ لا علاقةَ للشارع بها، وبِالتَّالِى سكوت الشَّارِع عن هذه السِّيرَه لا يَدُلّ عَلَىٰ إمضائه لها، وَبِالتَّالِى لا يمكن أن نجعل مثل هذه السِّيرَه دليلا عَلَىٰ الْحُجِّيَّه. وإذا تَمَّ هذا الإشكال نخسر عمدةَ أدلّه حُجِّيَّه الأمارات وهى السِّيرَه الْعُقَلَائِيَّه؛ لأَنَّه سوف يأتى أن دلاله الآيات (مثل آيه النبأ و..) عَلَىٰ حُجِّيَّه الخبر الواحد غير تَامَّه كما أن الروايات قابله للمناقشه والإجماع فِى حُجِّيَّتُهَا كيت وكيت، فتبقى السِّيرَه الْعُقَلَائِيَّهُ هى العمدةُ فِى الِاسْتِدْلَال عَلَىٰ حُجِّيَّه الخبر الواحد، وكذلك الأمر فِى كثير من الأمور كحجيه قول المفتى ورجوع العالم إلى الجاهل و...

ص: ٣٠١

إلا أن من حسن الحظ لا يَتُمّ هذا الاستشكال والجواب عنه يظهر من خلال ما تَقَدَّمَ فِى البحث الَّذِى كان عندنا قبل ثلاث جلسات من امتداد السِّيرَه إلى باب الأحكام الشَّرْعِيَّه حيث قلنا: إن الِاسْتِدْلَال بمثل هذه السِّيرَه الأصوليه عَلَىٰ الْحُجِّيَّه الشَّرْعِيَّه والحكم الشَّرْعِىّ الظَّاهِرِىّ صحيح ولا يرد عليه هذا الإشكال، وذلك لأن هذه السِّيرَه تمس الشَّارِعَ وإن كانت السِّيرَه جاريه عند الْعُقَلَاء فِى مجال أحكامهم، لكنها توجب عَلَىٰ أساس العاده الجرىَ عَلَىٰ وفق هذه السِّيرَه حَتَّى فِى نطاق الأغراض التشريعيه

للمولى الَّذِی لم يساهم معهم فِی تكوين هذه السِّيرَه وهو الشَّارِع. أی: سوف يتعودون (بتلك العاده الَّتِی ذكرناها فِی الوجه الأَوَّل) عَلَیٰ أن سيرتهم هذه توحی (ولو خطأً وارتكازاً) إلى أن مؤدّاها مورد ارتضاء الجميع حتَّی الشَّارِع. فإذا كان الشارع يرضى بهذا الإيحاء الباطل (عَلَیٰ موافقه الشَّارِع لسيرتهم) كان عليه أن يردع عنها؛ وذلك حفاظاً عَلَیٰ أحكامه، كما قاله بِالنِّسْبَهِ إلى القياس والاستحسان.

ويتمخض عن ذلك أنَّه يشترط فِی الِاسْتِدْلال بكل سيره عُقَلاَئِيَّه (فِی مجال حُجِّيَّه أماره من الأمارات بالمعنى الأُصُولِیّ، أی: الْمُنَجِّزيَّه وَالْمُعَذِّريَّه) أَنْ تَكُونَ هذه السِّيرَهُ (فِی مجال التطبيق الخارجی مِنْ قِبَلِ الْعُقَلاَء) قد افترضت أن الشَّارِع أَيْضاً متفق مع الْعُقَلاَء فِی هذه الْحُجِّيَّه، أو فِی معرض أن تفترض هكذا.

وَحِينَئِذٍ نستنتج أن لا حاجه إلى أَنْ تَكُونَ السِّيرَه سيرةً مِنْ قِبَلِ الْعُقَلاَء عَلَیٰ الْعَمَل بهذه الأماره فِی مجال تحصيل الأغراض التشريعيه (أی: فِی الحقل الثَّانِی)، بل حتَّی إذا كانت السِّيرَه سيرةً عُقَلاَئِيَّه مِنْ قِبَلِ الْعُقَلاَء عَلَیٰ الْعَمَل بهذه الأماره فِی مجال الأغراض التكوينيه كما إذا افترضنا أن الْعُقَلاَء لم يشرّعوا أَنْ يكون خَبَر الثِّقَهِ حجةً (أی: مُعَذِّراً وَمُنَجِّزاً بين الآمرين والمأمورين) وَإِنَّمَا سيرتهم قائمه عَلَیٰ الْعَمَل بخبر الثِّقَه فِی ترتيب الأثر عليه (فِی الحقل الأَوَّل)، مِنْ دُونِ أن ترتبط قضيتهم بالحجيه والآمريه والمأموريه، بل كانوا يعملون بخبر الثِّقَه فِی مجال تحصيل أغراضهم التكوينيه؛ وَذَلِكَ لأَنَّ السِّيرَه الْعُقَلاَئِيَّه الجاريه عَلَیٰ الْعَمَل بالأماره فِی مجال تحصيل الأغراض التكوينيه أَيْضاً إذا توفر فيها هذا الشَّرْط (التسبيب عند الْعُقَلاَء بعادةٍ توحی إليهم بأن الْعَمَل بخبر الثِّقَه أمر صحيح حتَّی فِی مجال الأغراض التشريعيه) يَتِمّ هذا الِاسْتِدْلال وتمس هذه السِّيرَه الشَّارِعَ، وتفوّت عَلَیٰ الشَّارِع غرضه إذا لم يكن راضياً بها، فالمفروض بالشارع حِينَئِذٍ أن لا يسكت عنها ويجنّب النَّاس عن الْعَمَل بهذه الأماره، وَإلاَّ (إن سكت عنها) فَيَدُلُّ سكوته عَلَیٰ إمضائه لها عَلَیٰ أساس العقل وظاهر الحال.

هـذا تمـام الكلام فِي الأمـر الأوَّل من الأمور الثَّلَاثه الَّتِي تَتَوَقَّف عليها حُجِّيَّه السِّيرَه الْعُقَلَائِيَّه ودلالتها عَلَىٰ الحكم الشَّرْعِيِّ، وهو إثبات القضيه الشَّرْطِيَّه الأولى وهى أَنَّهُ لو لم يكن الشَّارِع مُوَافِقاً لِلسِّيرَه لَرَدَعَ عنها، فأثبتنا هذه الملازمه بين السكوت والإمضاء.

وفى ضوء مـا ذكرناه نعرف السرَّ فِي الشَّرْط الأَوَّل أو الركن الأَوَّل من ركنى الاِسْتِدْلاِل بِالسِّيرَهِ والَّذِى تَقَدَّمَ الكلام عنه مفصـلًا وهـو وجوب معاصـره السِّيرَه للمعصـوم – عليه السـلام –، والسر هـو أن السِّيرَه المعاصـره للمعصـوم – عليه السـلام – هى السِّيرَه الوحيده الَّتِي يَدُلّ سكوت الْمَعْصُوم – عليه السلام – عنها دَالاًّ عَلَىٰ الإمضاء عَلَىٰ كلا الأساسين.

أَمَّا السِّيرَه المتأخره عن عصـر الْمَعْصُوم فلا يَدُلّ سـكوت الْمَعْصُوم – عليه السلام – عنها عَلَىٰ إمضائه لها؛ فقد يكون سكوته عنها باعتبار عدم وجوده فِي زمانه، لا بسبب كونه راضياً بها.

وقـد يتـوهم فِي هـذا المقـام أن السِّيرَه المتـأخره عن زمـان المعصـومين ^ (أى: السِّيرَه الحـادثه فِي عصـر الغيبه) أَيْضـاً معاصـره للمعصوم – عليه السـلام –، وإن كان الْمَعْصُوم – عجل الله تعالى فرجه الشـريف – غائباً، فاشتراط المعاصره قَضِيَّه ضروريه بشرط المحمول، فَالسِّيرَهُ دائماً تُعاصِر المعصومَ – عليه السـلام – ولا توجد لدينا سيره غير معاصره للمعصوم – عليه السلام – حتَّى نقول بأنه يشترط فِي الاِسْتِدْلاِل بِالسِّيرَهِ الْعُقَلَائِيَّه الداله عَلَىٰ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ أَنْ تَكُونَ معاصره للمعصوم – عليه السلام –.

وهـذا الوهم باطـل؛ لأننـا نجيب عنه بأن سـكوت الْمَعْصُوم – عليه السـلام – فِي عصـر الغيبه لا يَدُلّ عَلَىٰ الإمضاء، لا عَلَىٰ أساس العقل ولا عَلَىٰ أساس ظاهر الحال.

أَمَّا عَلَىٰ الأسـاس الأَوَّل فكان له لحاظان ١- كون الْمَعْصُوم – عليه السـلام – مُكَلَّفـاً بالنهى عن المنكر وتعليم الجاهل. و٢- كون الْمَعْصُوم مكلِّفاً وشارعاً وهادفاً يفرض به أن يردع عَمَّا ينافى غرضه.

ص: ٣٠٣

أَمَّا اللّحِاظِ الأول: فهو أن الْمَعْصُوم الغائب – عليه السلام – لا يفرض به أن ينهى عن المنكرات؛ فَإِنَّ الله تعالى أمره بالغيبه، والنهى عن المنكر يستدعى أَنْ يَكُونُ حاضراً.

أَمَّا اللّحِاظِ الثَّانِى: وهو أن الْمَعْصُوم – عليه السلام – مكلّف وشارع وهادف ويستحيل عليه نقضُ الغرض، فإذا كان بمرأى ومسمع من سيره وسلوك مِنْ قِبَلِ النَّاس يفوّت عليه أغراضَه يفترض به أن يردع عنه لكى لا يستلزم منه نقض الغرض.

ونجيب عنه أَنَّهُ صحيح أن الْمَعْصُوم عليه شارع وهادف وهذه السِّيرَه الحادثه فِى عصر غيبته تفوّت عليه غرضَه بما هو شارع (إذا لم يكن راضياً بهذه السِّيرَه) لكن أغراض الشَّارِع فِى عصر الغيبه ليست بتلك الدرجه من الفعليه بحيث تستوجب أن يحافظ عليها الْمَعْصُوم بالطرق غير الطبيعيه بأن يأتى فِى منام النَّاس أو مكاشفاتهم أو أن يزور النَّاس ويقول لهم، وهذا لا يُعَدُّ من نقض الغرض المستحيل؛ فَإِنَّ «نقض الغرض» المستحيل هو الَّذِى لا يَتِمّ الحفاظ فيه الحفاظ عَلَىٰ الغرض بشكل طبيعى، والطريقه الطبيعيه تختص بعصر الحضور.

وأَمَّا عَلَىٰ الأساس الثَّانِى (ظاهر حاله) فحيث أن دلاله السكوت عَلَىٰ الإمضاء عَلَىٰ كان عَلَىٰ أساس ظاهر حال الْمَعْصُوم – عليه السلام – وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ ظرف الغيبه لا يساعد عَلَىٰ استظهار الإمضاء من سكوت الْمَعْصُوم – عجل الله تعالى فرجه الشريف – حيث أَنَّهُ غائب فليس له ظاهر حال. إذن، فالأساس الثَّانِى أَيْضاً غير تَامّ.

وبهذا تَمَّ الكلام فِى الأمر الأَوَّل من الأمور الثَّلَاثه الَّتِى كان علينا أن نثبتها لكى تَتِمّ دلالهُ السِّيرَه الْعُقَلَائِيَّه عَلَىٰ الْحُكْم الشَّرْعِيّ ويتم الِاسْتِدْلَالُ بِالسِّيرَهِ لإثبات الحكم الشَّرْعِيّ الكلى، وبعد ذلك ننتقل إلى الأمر الثَّانِى من هذه الأمور الثَّلَاثه وهو عباره عن إثبات القضيه الشَّرْطِيَّه الثَّانيه المتقدمه وهى «لو ردع لوصل».

القسم۳: السِّیرَه المشرِّعه/السِّیرَه/دلاله التقریر/الدَّلِیل الشَّرْعِیّ غیر اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأُصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: القسم۳: السِّیرَه المشرِّعه/السِّیرَه/دلاله التقریر/الدَّلِیل الشَّرْعِیّ غیر اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأُصُول

انتهینا من الأمر الأَوَّل وهو إثبات الملازمه بین عدم الردع وبین الإمضاء والقبول، وأثبنا أَنَّهُ لو لم یردع الشَّارِع عن السِّیرَه وسکت عنها فسکوته یَدُلّ عَلَیٰ الإمضاء حتماً.

الأمر الثَّانِی: وهو إثبات الملازمه بین عدم صدور الردع مِنْ قِبَلِ الشَّارِع وبین عدم وصوله إلینا. فنرید أن ندّعی الملازمه بین عدم الوصول وعدم الصدور.

وبعباره أخری: ندعی الملازمه بین عدم الوجدان وعدم الوجود؛ إذ یصح أنَّه بشکل عَامّ لا یَدُلّ عدم الوجدان عَلَیٰ عدم الوجود، لٰکِنَّهُ یَدُلّ فِی قضیتنا عَلَیٰ عدم وجود الردع؛ وذلک بنکته أن ردع الشَّارِع عن سلوک مُعَیَّن لَا بُدَّ وأن یکون متطابقاً فِی حجمه وعمقه ومقداره مع حجم وعمق ذاک السلوک الَّذِی لا یرتضیه الشَّارِع، فکلما کان حجم السلوک کبیراً وضخماً وراسخاً وقویاً لَا بُدَّ من أَنْ یَکُونُ الردع أَیْضاً بذاک الحجم من الکِبر والضخامه وبتلک الدرجه من الرسوخ.

مثلاًـ قد یکون السلوک الَّذِی یرید أن یردع عنه الشَّارِع سلوکاً فَرْدِیّاً بأن یقوم أحدهم بعمل مخالف للموازین الشَّرْعِیَّه مقابل الْمَعْصُوم ×، فهذا سلوک فردی لا یتطلب أکثر من ردع وبیان واحد یصدره الْمَعْصُوم ×.

أَمَّا إذا کان السلوک الَّذِی یرید أن یردع عنه الشَّارِع سلوکاً عاماً وَنَوْعِیّاً ومتفشیّاً فِی عَامَّه النَّاس ویمارسه الجمیعُ ویتکرر منهم هذا السلوک بحکم العاده، ففی مثل هذا السلوک لا یکفی فِی الردع عنه بیانٌ واحد وجمله واحده، بل هذا السلوک المتفشی المتکرر یتطلب أکثر من ردع واحد، لکی تناسب قوه الردع قوه المردوع عنه.

ص: ۳۰۵

والنکته والسر فِی اشتراط هذا التناسب هو أن الشَّارِع إِنَّمَا یردع عن سلوک النَّاس (إذا کان لا یرضی بذاک السلوک) بملاک دفع الخطر (الَّذِی تُشَکِّلُهُ السِّیرَهُ الْعُقَلَائِیَّه عَلَیٰ أغراضه)، وَمِنَ الْوَاضِح أَنَّ مثل هذا الردع المتفشی یختلف عن الردع الواحد؛ ففی الفرض السابق (= السلوک الفردی) قلنا إِنَّهُ یکفی فِی الردع عنه بیانٌ واحدٌ. فهذا الردع الواحد یمکن أن لا یصل إلینا، فاحتمال وصوله إلینا لَیْسَ احتمالاً موهوناً وضعیفاً وضئیلاً.

أَمَّا فِی الفرض الثَّانِی (السلوک الْعَامّ المتفشی النوعی لجمهور النَّاس) فبحاجه إلی ردع کثیر وقوی بحجم تفشی السلوک وعمقه بین النَّاس؛ لأَنَّ البیانات الکثیره الَّتِی یُصدرها الشَّارِع بنفسها یکوّن انتباهاً لدی الْمُتَشَرِّعَه عَلَیٰ أن هناک نکتهَ خلاف بین الشَّارِع وبین هذا السلوک الْعَامّ العرفیّ الْعُقَلَائِیّ، وهذا یدفعهم إلی الذهاب إلی الأئمه ^ والسؤال منهم ^؛ إذ أَنَّ هذه البیاناتِ تسبب البلبلهَ بین النَّاس وتصل هذه البیاناتُ إلی النَّاس عَلَیٰ اختلاف مراتب الوصول (فبعض النَّاس یصلهم بنحو الجزم وبعضهم یصله

بنحو الاحتمال)، وهذا معناه تكثر أجوبه الأئمه ^ وتفشيها فِي الأحاديث، وهذا أمر له شواهد خارجيه بِالنِّسْبَةِ للسِّيَرِ الْعُقَلَائِيَّهِ الَّتِی لا يرضونها كالردع عن الربا والقياس.

وَحِينَئِذٍ (إذا كثرت البيانات الرادعه) يأتی دور حساب الاحتمالات ليقول كلمته وهو أَنَّ من المستبعد أن لا تصلنا كُلُّ هذه البيانات حتَّى بيان واحد فِي خبر واحد ضعيف، رغم توفر الدواعی فِي نقل تلك البيانات ورغم أن تلك البيانات مصيريه تأسيسيه تريد أن تكسر سيره النَّاس، والرواه يهتمون بنقل هذه الروايات:

أوَّلاً نَظَراً لأهميتها التأريخيه؛ لأَنَّهُ ردع عن ظاهره اجتماعيه موجوده ومركوزه وهذا الردع عَلَیٰ خلاف طبع النَّاس.

وَثَانِياً نَظَراً إلى الناحيه الشَّرْعِيَّه، أی: قد لا يُهتم بنقل الروايه الصادره من الشَّارِعِ لبيان حكم واضح مِنْ قِبَلِ الرواه؛ وذلك اعتماداً عَلَیٰ وضوح الحكم أو اعتماداً عَلَیٰ وجود العمومات والإطلاقات الَّتِی تشمل مورد الحكم. وهذا بخلاف الروايات العديده الرادعه عن السِّيرَه، فَإِنَّهُ وإن صح وجود احتمال اختفاء كُلّ واحده من هذه الروايات، ولكن ما هی قيمه هذا الاحتمال بحسب حساب الاحتمال؟ فإن فرضنا أن قيمه احتمال اختفاء الروايه الأولى (الرادعه عن الربا أو الناهيه عن القياس مثلاً أو عن أی سيره متفشيه أخرى) هی النصف (أی: ٥٠٪) والروايه الأولى أَيْضاً احتمال اختفائها النصفُ (أی:٥٠٪) أَيْضاً واحتمال اختفائهما معاً سوف يكون أقل من النصف (مثلاً ٢٥٪) وبضم الروايه الثَّالثه إليهما سوف ينزل احتمال اختفائهما وهكذا كلما كثرت الروايات والبيانات يكون احتمال اختفائها جميعاً ضئيلاً وضعيفاً إلى حد لا يحتفظ به الذِّهْن البشری، وَبِالتَّالِی يصل الأمر إلى أَنْ يَكُونَ احتمال اختفاء جميع هذه الروايات والبيانات مِمَّا نقطع بعدمه.

ص: ٣٠٦

إذن، عدم وصول البيانات الكثيره ولو بنحو الموجبه الْجُزْئِيَّه (أی: ولو بعضها) دليلٌ رياضی (بحسب حساب الاحتمالات) عَلَیٰ عدم صدور بيانات مِنْ قِبَلِ الشَّارِع عَلَیٰ الردع عن هذه السِّيرَه. وهذا معنی ما قلناه من أن عدم الوجدان فِی هذا المورد دليل عَلَیٰ عدم الوجود، والدليل قائم عَلَیٰ حساب الاحتمالات.

والنتيجه أن الشَّارِع لو ردع لوصل إلينا ردعُه قطعاً فإذا لم يصل فهذا دليل عَلَیٰ أَنَّهُ لم يردع، وفی الأمر الأَوَّل قلنا بأن سكوته وعدم ردعه دليل عَلَیٰ الإمضاء.

الأمر الثَّالِث: وهو عباره عن إثبات أَنَّهُ لم يصل (أی: إثبات بطلان التَّالِی فِی القضيه الشَّرْطِيَّه الثَّانيه الَّتِی طرحناها) وهو المحطهُ الأخيره لاكتمال الِاسْتِدْلِال بِالسِّيرَهِ.

ولا نقصد بعدم وصول الردع إلينا عدم وصول خصوص الردع الَّذِی يكون حجهً (أی: الردع ضمن خبر صحيح أو موثق)، حَتَّی الوصول الضعيف.

أی: لو وصل إلينا الردع عن السِّيرَه ضمن روايات ضعيفه السند (ولا نحتاج أن يصل إلينا ضمن روايات صحيحه وموثقه) كفی فِی سقوط السِّيرَه عن الْحُجِّيَّه وَحِينَئِذٍ لا يَتِمّ الِاسْتِدْلِال بهذه السِّيره عَلَیٰ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ والنكته فِی ذلک هی أن ملاک الملازمه الَّتِی أثبتناها فِی القضيه الشَّرْطِيَّه الثَّانيه القائله بأنه لو كان قد ردع عن السِّيرَه لوصل الردعُ إلينا إِنَّمَا هو حساب الاحتمالات الرياضی الَّذِی كان يقول: لو صدر ردعٌ مناسب لحجم هذه السِّيرَه لوصل هذا الردعُ المناسب (أی: البيانات العديده) إلينا، أو لوصل إلينا عُشرُها عَلَیٰ أقل تقدير ولو ضمن أخبار ضعافٍ؛ لأَنَّ احتمال اختفاء جميعها ضعيف جِدّاً مِمَّا نقطع أو نطمئن بعدمه وَفْقاً لحساب الاحتمال.

فإذا وصلنا خبرٌ ضعيف عَلَیٰ خلاف مفاد السِّيرَه فلا تَتِمّ المحطه الأخيره من الِاسْتِدْلِال ولا يمكننا حِينَئِذٍ أن نقول بأنه قد وصلنا إمضاء الشَّارِع × لِلسِّيرَهِ؛ لأَنَّ السِّيرَه حِينَئِذٍ تكون قد سقطت عن الْحُجِّيَّه ولا يمكن الِاسْتِدْلِال بها لإثبات حكم شرعی، كما لا يكفی الخبر الضعيف المعارض لِلسِّيرَهِ لإثبات الحكم الشَّرْعِيّ، فيجب علينا أن نرجع إلی دليل آخر أو إلی الأصل الْعَمَلِيّ.

وإن شئت فقل: إن الأمر لا يخلو من إحدى حالات ثلاث:

الحاله الأولى: أن يصل إلينا الردع عن السِّيرَه بأحاديث معتبره وموثقه، ففى هذه الحاله تسقط السِّيرَهُ مِنْ دُونِ أى إشكال ولا يَتُمّ الاِسْتِدْلال بها وَإِنَّمَا يَتِمّ الاِسْتِدْلال بذاك الخبر الموثق القائم عَلَىٰ الردع عن السِّيرَه.

الحاله الثّانيه: أن يصل إلينا الردع عن السِّيرَه بحديث غير معتبر، فَحِينَئِذٍ لا يثبت لنا الردعُ عن السِّيرَه؛ إذ لعل الراوى كذاب، لكن لا يثبت إمضاء الشَّارِع لِلسِّيرَهِ أَيْضاً؛ إذ كيف نثبت أن الشَّارِع أمضى هذه السِّيرَه ولم يردع عنها؛ لأَنَّ الدَّلِيل عَلَىٰ الإمضاء غير تَامّ؛ لأَنَّهُ كنّا قد اشترطنا فِي الدَّلِيل عَلَىٰ الإمضاء عدمُ وصول الردع عن السِّيرَه إلينا، باعتبار أن حساب الاحتمال والعاده تقضى بأن الردع الصادر عن الْمَعْصُوم × ينبغى أَنْ يَكُونَ بحجم السِّيرَه بحيث يقتضى أن يصل إلينا مقدار منها (عُشرها مثلًا). نعم، العاده لا تقضى أن يصل إلينا مقدار منها بطريق صحيح وحجه وموثّق. فَحِينَئِذٍ إذا ورد الردع بطريق ضعيف لا يمكن أن نجزم بأن الشَّارِع لم يردع عن السِّيرَه، كما لا يمكن أن نجزم بأن الشَّارِع ردع عنها. وَحِينَئِذٍ كما قلنا لا يَتِمّ الاِسْتِدْلال بِالسِّيرَهِ كما لا يَتُمّ الاِسْتِدْلال بهذا الخبر الضعيف النَّاقِل للردع إلينا.

الحاله الثَّالثه: أن لا يصل إلينا ردع عن السِّيرَه أصلاً لا ضمن خبر صحيح ولا ضمن خبر ضعيف، ففى هذه الحاله فَتَتُمّ الاستدلالُ بِالسِّيرَهِ عَلَىٰ الْحُكْمِ الشَّرْعِيّ؛ لأَنَّهُ لم يصل الردع أبداً (أى: تَمَامِيَّه المحطه الثَّالثه)، إذن يَتِمّ الإمضاء.

القسم۳: السِّيرَه المشرِّعه/السِّيرَه/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأُصُول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: القسم۳: السِّيرَه المشرِّعه/السِّيرَه/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأُصُول

ص: ۳۰۸

انتهينا من الأمور الثَّلاثه الَّتِى تَتَوَقَّف عَلَىٰ إثباتها حجيهُ السِّيرَه الْعُقَلاَئِيَّه ودلالتها عَلَىٰ الحكم الشَّرْعِيّ. ومما ذكرناه تظهر لنا مطالب ثلاثه:

المطلب الأَوَّل: أن حُجِّيَّةَ السِّيرَه الْعُقَلاَئِيَّه مشروطه بشرطين:

الشَّرْط الأول: أن تكون هذه السِّيرَهُ سيرهً جاريه وممتدهً فِي مجال الأحكام الشَّرْعِيَّه، أو عَلَىٰ الأقل تكون فِي معرض الجريان فِي الأحكام الشَّرْعِيَّه، بحيث تُشَكِّلُ خطراً عَلَىٰ أحكام الشَّارِع وأغراضه بِالنَّحْوِ الَّذِى ذكرناه مفصلاً.

الشَّرْط الثانى: أن هذه السِّيرَه مشروطه بأن لا يصل إلينا الردع عنها أصلاً ولو بروايه ضعيفه السند.

فإذا تَمَّ هذان الشرطان يَتِمّ الركنُ الثَّانِى من ركنى الاِسْتِدْلال بِالسِّيرَهِ عَلَىٰ الحكم الشَّرْعِيّ والَّذِى أثبتناه من خلال الأمور الثَّلاثه المتقدمه وهو عباره عن الملازمه بين السِّيرَه وبين الموقف الشَّرْعِيّ. وهذا الركن خَاصّ بِالسِّيرَهِ الْعُقَلاَئِيَّه الَّتِى تحتاج إلى إمضاء

الشَّارِع. وهذا الركن الثَّانِی إِنَّمَا يَتِمّ إذا تَمَّ هذان الشرطان.

المطلب الثَّانِی: هو أن العبره إِنَّمَا هی بِالسِّيرَهِ المعاصره للشارع وَالَّتِی هی الركن الأَوَّل من ركنی الاِسْتِدْلاِل بِالسِّيرَهِ وقد تَقَدَّمَ الكلامُ عنها مفصلاً، وهی شرط وركنٌ فِی كُلّ سيره (خِلاَفاً للركن الثَّانِی الَّذِی كان خاصاً بِالسِّيرَهِ الْعُقَلاَئِيَّه).

أَمَّا سيره الْمُتَشَرِّعَه فالسبب فِی اشتراط معاصرتها لزمن الشَّارِع واضح؛ ذلك لأن استكشاف الحكم الشَّرْعِیّ من السِّيرَه الْمُتَشَرِّعَه كان من باب استكشاف العله من المعلول (ما يشبه برهان الإنّ) حيث قلنا إن الْمُتَشَرِّعَه (بما هم مُتَشَرِّعَه لا بما هم عقلاء) عندما تنعقد سيرتهم عَلَیٰ شیء فإما تكون هذه السِّيرَهُ ناشئهً من الغفله أو ناشئه من الاستماع من الشَّارِع، فَيَتَعَيَّنُ أن السِّيرَه متلقاه من الشَّارِع.

إذن السِّيرَه الْمُتَشَرِّعَه المتأخره عن عصر المعصومين ^ لا يمكن لأصحاب هذه السِّيرَه أن يستمعوا من الإمام – عليه السلام –، وسيره مماثله تحتاج إلی أحد التفسيرين (إما الغفله وَإِمَّا الاستماع من الفقهاء) وكلاهما لا يكشفان عن رأی الشَّارِع.

إذن، المعاصره شرط أساسی فِی کُلّ سیره سَوَاء السِّیرَه الْمُتَشَرِّعَه أم سیره الْعُقَلَاء.

لا ـ یقـال: لو لم یرض الْمَعْصُوم – علیه السـلام – فِی زمن الحضور بهـذه السِّیرَه الموجوده الیوم لردع عنهـا؛ إذ أَنَّهُ یعلم أن هکـذا سیره سوف تحـدث بعد ألف سـنه، وحیث لم یردع عنها فسـکوته وعدم ردعه دلیل عَلَیٰ إمضائه لِکُلّ ما یحدث بعده وفی زمان غیبته من السِّیَرِ.

إذ نقـول: صـحیح أن الْمَعْصُوم – علیه السـلام – یعلم بمـا یحـدث ومـا یکون لکن الأـئمه ^ لیسوا مکلفین بـأن یحفظوا أغراض المولی تبارک وتعالی بالطرق غیر الاعتیادیه، بل لیسوا مکلفین بحفظ أنفسهم بتلک الطرق غیر الاعتیادیه.

المطلب الثَّالِث: فِی الفارق بین مسلکنا فِی إثبات حُجِّیَّه السِّیرَه الْعُقَلَائِیَّه وبین مسلک الشیخ المحقق الإِصْفِهَانِیّ – رحمه الله – فِی حاشیته عَلَیٰ الکفایه((۱)) حیث یظهر من کلامه – رحمه الله – أن حُجِّیَّه السِّیرَه لا ـ تحتـاج إلی إحراز عـدم الردع عنها مِنْ قِبَلِ الشَّارِع، بل یکفی فِی حُجِّیَّه السِّیرَه عدم إحراز الردع.

وهـذه نقطه مهمه نختلف فیها عن مسـلکه – رحمه الله –، ومن هنا کنّا نفتّش عن الطریق الَّذِی نحرز به عدم الردع وهو عباره عن القضـیه الشَّرْطِیَّه الثَّانیه الَّتِی ذکرناهـا بـأنه «لو ردع لوصل»، والتالی باطل؛ لأنه لم یصـلنا فِی روایاتنا، فالمقـدَّم أَیْضاً باطل وهو أَنَّهُ ردع. ومن هنا قلنا «لو وصلنا الردع بخبر ضعیف تسقط السِّیرَه عن الْحُجِّیَّه».

واستدل المحقق الإِصْفِهَانِیّ – رحمه الله – عَلَیٰ ذلک بأن للشارع حیثیتین:

الْحَیْثِیَّه الأولی: حیثیه کونه أحد الْعُقَلَاء بل سید الْعُقَلَاء ورئیسهم.

۱- (۱) – الإِصْفِهَانِیّ، نهایه الدرایه: ج۳، ص۲۴۸–۲۵۱.

الْحَيْثِيَّه الثَّانيه: حيثيه كونه شارعاً ومشرِّعاً لدين مُعَيَّنٍ، وهذه ميزه يمتاز بها من الْعُقَلَاء.

وَحِينَئِذٍ إن انعقدت سيرةٌ عُقَلَائِيَّه عَلَىٰ أمر من الأمور، فنحن نحرز أن الشَّارِع بلحاظ الْحَيْثِيَّه الأولى حاله ومسلكه حال ومسلك سائر الْعُقَلَاء، وَإِلَّا لزم منه خلف عُقَلَائِيَّه الشَّارِع أو خلف عُقَلَائِيَّه السِّيرَه، وكلاهما خطأ.

يبقى أننا لا ندرى أن الشَّارِع بلحاظ حيثيته الثَّانيه هل يتطابق حاله مع حاله بلحاظ الْحَيْثِيَّه الأولى أم لا؟

بعباره أخرى: حيثيه كونه مشرعاً هل تمنع عن أَنْ يَكُونُ مُوَافِقاً للعقلاء فِي مسلكهم وموقفهم أو لا؟ وَحِينَئِذٍ نحتمل أَنَّ له حاله أخرى بلحاظ كونه مشرعاً لدين تنافى حيثيَتَهُ الأولى، وهذا مجرد احتمال ولا يمكن رفع اليد عَمَّا أحرزناه من الشَّارِع (وهو الموافقه للعقلاء بلحاظ حيثيته الأولى) لمجرد احتمال أن له حاله أخرى (حاله مشرِّعِيَّتِه) تنافيها. نعم، لو دَلَّ دليل عَلَىٰ هذه الحاله الأخرى (كما إذا دَلَّ دليل عَلَىٰ الردع) فَحِينَئِذٍ نأخذ به.

هذا هو حاصل كلام المحقق الإِصْفِهَانِيّ - رحمه الله -.

إلا أن هذا الكلام غير تَامّ وذلك لما أورده عليه سَيِّدُنَا الأُسْتَاذُ الشَّهِيدُ - رحمه الله - من إيرادات أربعه:

أوَّلًا: السِّيرَه الْعُقَلَائِيَّه ليست دائمه مُبْتَنِيه عَلَىٰ نكته ثابته عند الْعُقَلَاء ومدرَكه من قبلهم بقريحتهم العامه، فقد تكون السِّيرَه مبتنيه عَلَىٰ غرضٍ شخصى تطابق الْعُقَلَاء فِيه صدفةً، وَحِينَئِذٍ من المحتمل أن لا تكون حاله الشَّارِع مطابقه فِي ذلك لحالتهم، حتَّى فِي حيثيته الأولى.

توضيح ذلك أن السِّيرَه الْعُقَلَائِيَّه عَلَىٰ قسمين:

القسم الأَوَّل: أن يتفق الْعُقَلَاء فِي سلوكهم عَلَىٰ شيء إيماناً منهم (ولو ارتكازاً) بنكته عَامَّه موجوده فِي قريحه جميع الْعُقَلَاء، بحيث يعرف الْعُقَلَاء نكتهَ هذه السِّيرَه ويعتبرون نكتتها واضحةً، والمفروض أَنْ تَكُونَ مدرَكه عند جميع الْعُقَلَاء، بحيث لَوْ شَذَّ أحدُ الْعُقَلَاء عن هذه السِّيرَه كان مورداً للملامه مِنْ قِبَلِ الْعُقَلَاء أو عَلَىٰ أقل تقدير يكون مورداً للاستغراب.

وموارده‌ا كثيره فِي الفقه، كسيره الْعُقَلاَء عَلَى التملك فِي المنقولات بالحيازه، فهذه السِّيرَه قامت عند الْعُقَلاَء عَلَى أن من حاز شَيْئاً من المنقولات فَسَوْفَ يكون مالكاً لها ولا يحق لأحد أن يعارضه فِي سلطنته هذه؛ وذلك لنكتةٍ أدركوها عمومهم وهي نكته نظامهم الاقتصادي.

وللكلام تتمه تأتي غداً إن شاء الله تعالى.

السِّيرَه المشرِّعه/السِّيرَه/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأُصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: القسم٣: السِّيرَه المشرِّعه/السِّيرَه/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللفظي/الدليل الشرعي/الأدله المحرزه/علم الأُصُول

القسم الثَّانِي: السِّيرَه الْعُقَلاَئِيَّه القائمه عَلَى شيء لكن لا لوجود نكته ثابته فِي قريحه الْعُقَلاَء بحيث يتوقعون من الآخرين أن يدركوا هذه النكته، بل كان اتفاقهم عَلَى هذه النكته لوجود حالات شخصيه عَمّت عامةَ النَّاس صدفةً مِنْ دُونِ أن توجد أيه ملازمه بين ثبوتها عند بعض الأفراد وبين ثبوتها عند بعض الأفراد الآخرين، كاستخدام بعض المواد الغذائيه المعينه لدى بعض النَّاس أو بعض الفيتامينات لدى كثير من النَّاس، لكن مِنْ دُونِ أن يفترضوا أن عَلَى كُلّ عاقل أن يتّبع هذه السِّيرَه، خِلاَفاً للقسم الأَوَّل حيث لا يُلام من شذ عن السِّيرَه ولا يُستغرب.

طبعاً الظاهر مِنَ السِّيرَهِ الْعُقَلاَئِيَّه هو القسم الأَوَّل، ولعله هو المقصود لدى الأصحاب عند استعمالهم هذه الكلمه فِي الفقه أو الأُصُول، إلا أننا لا نجزم أن مقصودهم خصوص القسم الأَوَّل؛ لأَنَّهُ أساساً لم يُنقح بحثُ السِّيرَه فِي كلماتهم ولم يذكروا هذين القسمين، لكن عدم تقسيم السِّيرَه مِنْ قِبَلِ الأصحاب إلى هذين القسمين لا يمنعنا عن هذا التقسيم، بعد أن كان هذا التقسيم مؤثراً عَلَى النَّتِيجَه الَّتِي نتوخاها من هذه السِّيرَه وهي عباره عن استنباط الحكم الشَّرْعِيّ. فقد تكون السِّيرَه من قبيل القسم الثَّانِي الَّذِي يحتمل فيه أن لا تكون حاله الشَّارِع بما هو عاقل (أي: بلحاظ حيثيته الأولى الَّتِي أكد عليها المحقق الإِصْفِهَانِيّ) مُوَافِقاً معهم؛ فقد تكون سيره الْعُقَلاَء من القسم الثَّانِي دون الأَوَّل، والَّذِي لَيْسَ من اللازم عَلَى كُلّ عاقل أن تتطابق سيرتُه مع هذه السِّيرَه، كمن لا يتفق مع الْعُقَلاَء فِي أخذ الفيتامينات.

ص: ٣١٢

فقد تكون السِّيرَه الَّتِي نريد أن نستدل بها لإثبات الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ سيرةً عُقَلَائِيَّةً لكن من هذا القسم الثَّانِي الَّذِي لو شَذَّ إنسان عنها لا يلومه الْعُقَلاَء، فإن شذ الشَّارِع عنها لا يعني أن الشَّارِع بما هو عاقل يوافقهم أَيْضاً.

الملاحظه الثَّانيه: أَنَّهُ حتَّى لو كانت السِّيرَه الْعُقَلاَئِيَّه من القسم الأَوَّل (بِمَعْنَى أَنَّهَا قائمه عَلَى نكته ثابته عند الْعُقَلاَء ومُدرَكه لديهم بقريحتهم العامه) لكن هذا لا يعني أننا أحرزنا أن الشَّارِع بلحاظ حيثيته الأولى الْعُقَلاَئِيَّه متحد المسلك مع الْعُقَلاَء فِي هذه السِّيرَه؛ ذلك لأننا نحتمل أَنْ يَكُونُ الشَّارِع بلحاظ حيثيته الْعُقَلاَئِيَّه مختلفاً معهم فِي المسلك فِي هذا المورد؛ وَذَلِكَ لأَنَّهُ لَيْسَ من الواجب أَنْ تَكُونَ تلك النكته تبتني عليها السِّيرَه عقليةً بحتةً دَائِماً؛ لأَنَّ السِّيرَه الْعُقَلاَئِيَّه وإن كان معناها أَنَّهَا سيره الْعُقَلاَء بما

هم عقلاء، لكن لَيْسَ من الضرورى واللازم فِى سيره الْعُقَلاَء أَنْ تَكَونَ دائماً نابعه من حاقّ العقل؛ فَإِنَّ الْعُقَلاء ليسوا عقولاً رياضيه بحته كى يقال: إن سيرتهم نابعه من حاق عقولهم ومتأثّره بصميم العقل فحسب، بل هم مجموعٌ خليط من العقل والعواطف والمشاعر والانفعالات والارتكازات ونحوها. وعليه، فقد تكون تلك النكته الَّتِى تبتنى عليها سيرتهم راجعه إلى باب الانفعالات والعواطف ونحوها من الأمور الخارجه عن دائره العقل، وتكون سيرتهم متأثره بالعوامل غير الْعَقْلِيَّه من العواطف والمشاعر الموجوده لديهم والمؤثره فِى سلوكهم وفى قراراتهم كثيراً؛ فمجرد انعقاد سيره الْعُقَلاَء بما هم عقلاء عَلَىٰ أمرٍ من الأمور نتيجه إيمانهم ولو ارتكازاً بنكته عامّه ثابته عند جميع الْعُقَلاَء لا يعنى أن تلك النكته عَقْلِيَّه بحته ولا يوجب أَنْ يَكُونَ السلوك المتّفَق عليه بينهم نابعاً من حاق العقل بينهم كى يقال: إن هذا العقل موجود عند الشَّارِع أَيْضاً؛ وَذَلِكَ لأَنَّ الْعُقَلاء كما يشتركون فِى حاق العقل، يشتركون أَيْضاً فِى كثير من المشاعر الَّتِى لا ترجع إلى حاق العقل، فقد يكون تطابقهم عَلَىٰ هذا السلوك بلحاظ حيثيه أخرى تتناسب معهم غير العقل وإن كانت لا تتنافى أَيْضاً مع العقل.

ص: ٣١٣

وَحِینَئِذٍ کیف یکون مجرد کون الشَّارِع من الْعُقَلَاء بل سیّدهم دلیلاً عَلَیٰ موافقته لهم فِی ذلک؟! وکیف نحرز أن الشَّارِع بلحاظ حیثیته الأولی الْعُقَلَائِیَّه متحد المسلک معهم، طالما یمکن ابتناء السِّیرَه عَلَیٰ نکته عاطفیه وانفعالیه تعالی الشَّارِع سبحانه عنها علواً کبیرا! فلعل الشَّارِع بما هو عاقل لا یتّحد مع الْعُقَلَاء فِی هذه السِّیرَه.

الملاحظه الثَّالثه: حتَّی لو سلمنا بأن هذه النکته الَّتِی تبتنی علیها السِّیرَه عَقْلِیَّهً محضه وبحته ولا ترجع إلی باب العواطف والأحاسیس أو رأینا أن هذه السِّیرَه الصادره من الْعُقَلَاء (بعد تأمّل وإعمال عنایات زائده) هی ناشئهٌ عنهم بلحاظ عقلهم لا بلحاظ حیثیه أخری من الحیثیات المشترکه بینهم، لکن مع هذا یمکن أن نحرز أن الشَّارِع بلحاظ حیثیته الأولی الْعُقَلَائِیَّه متحد المسلک معهم فِی هذه السِّیرَه فِی هذه السِّیرَه رغم کونه عاقلاً وسیداً للعقلاء؛ وَذَلِکَ لأَنَّ من المحتمل خطأ الْعُقَلَاء فِی ما أدرکوه بعقولهم، لکن الشَّارِع بما هو سید الْعُقَلَاء وأعقلهم أدرک خطأهم وتجنب عن سیرتهم ولم یوافقهم فِی سیرتهم. فکون الشَّارِع سید الْعُقَلَاء وأعقلهم هو الموجب لاحتمال افتراقه عنهم فِی هذه السِّیرَه؛ لأَنَّ معنی کونه سید الْعُقَلَاء هو أن مرتبه عقله أتم وأکمل من مراتب عقولهم، فهو بحسب مرتبه عقله الَّتِی یتعامل عَلَیٰ أساسها أعلی کثیراً من المرتبه الَّتِی یعیشها الْعُقَلَاء ویصدرون عنها؛ فَإِنَّ کُلّ مرتبه من العقل تناسب مرتبه من الاستنتاج، فکلما کان أعقل کان أکثر وصولاً وأدقّ وأصوب؛ فکثیراً ما یکشف الأعقل خطأَ العاقلِ ویلتفت إلی ما یمنعه من قبول ما اتفق علیه سائر الْعُقَلَاء الاعتیادیین؛ فمن المحتمل أن ما به امتاز عقل الشَّارِع عن عقل غیره أوجب امتیازه عنهم فِی السلوک فاتَّخذ موقفاً أفضل أو أشمل من موقفهم.

الملاحظه الرابعه: أَنَّهُ إن غضضنا النَّظَر عن الإشكالات السابقه وسلمنا بأن الشَّارِع اتحد مسلكه مع مسلك الْعُقَلَاء بلحاظ حيثيته الأولى الْعُقَلَائِيَّه وبما هو عاقل بل سيد الْعُقَلَاء، لكن مع ذلك لا يَتِمّ ما أفاده المحقق الإِصْفِهَانِيّ + من كفايه عدم إحراز الردع عن السِّيرَه، بل لَا بُدَّ من الجزم بعدم الردع وذلك لأنه:تَارَةً نفترض: أن هذا الاتحاد فِي المسلك بين الشَّارِع وبين الْعُقَلَاء أوجب لنا القطع بأن الشَّارِع بلحاظ حيثيته الثانيه وبما هو شارع أيضا لا يخالفهم، فهذا معناه أَنَّهُ لا نحتمل صدور الردع مِنْ قِبَلِ الشَّارِع. أي: نجزم بأن الشَّارِع بما هو شارع أمضى سيره الْعُقَلَاء، وهذا خلف المفروض حيث أن المفروض هو الشك فى صدور الردع واحتمال كونه بما هو شارع يخالفهم كما هو واضح.وأخرى: نحتمل أن الشَّارِع يختلف موقفه ومسلكه بما هو شارع عن موقفه ومسلكه بما هو عاقل(كما هو مفروض كلام المحقق الإِصْفِهَانِيّ+)، فَحِينَئِذٍ نقول: كيف يُكتفى بمجرد اتحاد مسلكه الْعُقَلَائِيّ معهم فِي ترتيب الأثر ما لم يثبت لنا اتحاده معهم فِي المسلك بما هو شارع؟ وأي أثر لمجرد إحراز موقفه بما هو عاقل فِي التنجيز والتعذير العقليين؟ فهل أن لموقفه غير المولوى مَوْضُوعِيَّه عَقْلًا فِي التنجيز والتعذير؟ فإن ادعى الاكتفاء بذلك عَلَىٰ وجه الموضوعيه فهذا باطل؛ لأَنَّ من الواضح أَنَّهُ لا مَوْضُوعِيَّه لدى العقل لموقف الشَّارِع بما هو عاقل، فاتحاده فِي المسلك مع الْعُقَلَاء بما هو عاقل لا مَوْضُوعِيَّه له عَقْلًا.

نعم بما هو كاشف عن اتحاده فِي المسلك معهم بما هو شارع يكون موضوعاً لحكما لعقل بالتنجيز والتعذير، وهذا معناه أَنَّهُ يجب أَنْ تَكُونَ السِّيرَه كاشفه عَنِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيّ وداله عَلَىٰ الإمضاء وعدم الردع، وهذا هو الَّذِى اشترطناه وعرفته مفصَّلًا خلال البحوث المتقدمه.

ص: ٣١٥

أَمَّا أَنْ يَكُونَ موضوع حكم العقل عباره عن مجرد اتحاد الشَّارِع فِى المسلك مع الْعُقَلَاء بما هو عاقل بحيث لكون بما هو عاقل يقيم الحجه علينا لا بما هو شارع، فهذا غير صحيح أَيْضاً؛ لأَنَّهُ لا يقيم الحجه علينا عَقْلًا بما هو عاقل؛ لوضوح أن الْحُجِّيَّه والتنجز فرع إعمال المولى مولويته وصدور أيٍّ منه بما هو مولى، وَأَمَّا إذا لم يُعمل مولويته فِى ذلك ولم يحكم بما هو مولى وشارع وَإِنَّمَا تطابق رأيه وذوقه بما هو عاقل مع آراء الْعُقَلَاء وأذواقهم لا بما هو شارع، فهذا لَيْسَ موضوعاً لحكم العقل بالتنجز، غايته أَنَّهُ يكون إِرْشَادِيّاً حتَّى وإن صدر من المولى.

وَأَمَّا إن ادعى الاكتفاء باتحاد الشَّارِع فِى المسلك بما هو عاقل مع الْعُقَلَاء لكن لا عَلَىٰ وجه الموضوعيه، بل عَلَىٰ نحو الطَّرِيقِيَّه والكاشفيه الطبيعيه النَّوْعِيَّه الظنيه له عن موقفه بما هو شارع، بحيث يُجعل الاتحاد بينه وبينهم فِى المسلك والموقف الْعُقَلَائِيّ كاشفاً ظنياً عن موقفه بما هو شارع، بأن يقال: ما دام الشَّارِع بما هو عاقل متحد المسلك والطريقه مع الْعُقَلَاء، فهذه إماره كاشفه عن أَنَّهُ بما هو شارع أَيْضاً متحد المسلك معهم، فمن الواضح أن هذا وإن كان كشفا، لَكِنَّهُ لَيْسَ قطعياً وَإِلَّا لما احتملنا الردع والحال أننا فرضنا احتمال الردع، بل هو كشف ظنى ولا دليل عَلَىٰ حُجِّيَّتُه ما لم يرجع إلى الظُّهُور الْحَالِيّ للشارع فِى الإمضاء والقبول عَلَىٰ أساس النكات الَّتِى تَقَدَّمَ شرحها، وَإِلَّا فلا. هذا تمام الكلام فِى الجهه الثَّانيه.

القسم۳: السِّيرَه المشرِّعه/السِّيرَه/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأُصُول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: القسم۳: السِّيرَه المشرِّعه/السِّيرَه/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأُصُول

ص: ۳۱۶

كان الكلام قبل العطله فِى السِّيرَه، حيث انتهينا إلى الجهه الثَّالثه من الجهات الَّتِى قلنا إِنَّهُ لَا بُدَّ من البحث عنها فِى باب السِّيرَه.

الجهه الثَّالثه: هى عباره عن البحث عَنِ حدود الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ المستفاد من السِّيرَه الْمُتَشَرِّعَه، فلا شغل لنا فِى هذه الجهه بسيره الْعُقَلَاء، فنقول:

تارةً نفترض أن سيره الْمُتَشَرِّعَه قائمه عَلَىٰ عدم الالتزام بشىء مُعَيَّن كما إذا قامت سيرتهم عَلَىٰ المسح بِتَمَامِ الْكَفِّ فِى الوضوء، أو إذا قامت سيرتهم عَلَىٰ عدم الالتزام بترك فعل مُعَيَّن كعدم الالتزام بترك المضمضه فِى الصوم، فتثبت هذه السِّيرَه أن ذاك الْفِعْل الَّذِى قامت السِّيرَةُ عَلَىٰ عدم الالتزام به لم يكن وَاجِباً فِى الشَّرِيعَه، وَإِلاَّ فلو كان المسح بتمام الْكَفّ وَاجِباً فِى الوضوء فكيف التزم كُلّ الْمُتَشَرِّعَه بعدمه؛ إذ معنى ذلك أن كلهم أَخْطَئُوا وكلهم غفلوا وهذا منفى بحساب الاحتمالات. ومثاله الآخر أَنْ يَكُونَ كلهم لم يلتزموا بترك المضمضه فِى الصوم، فلو كانت المضمضه فِى الصوم محرمه أو مبطله للصيام فكيف كلهم لم يلتزموا بترك ذلك، فهذا معناه أن عدم التَّرْك كان جائزاً ولذلك لم يلتزموا بترك المضمضه وَإِلَّا لَا بُدَّ أن نلتزم بأن كلهم أَخْطَئُوا وكلهم غفلوا وهذا منفى بحسب حساب الاحتمالات.

هذا هو الفرض الأَوَّل، أن السِّيرَه قائمه عَلَىٰ عدم الالتزام بشىء مُعَيَّن، فَحِينَئِذٍ يثبت بهذه السِّيرَه عدم وجوب ذاك الْفِعْل أو عدم

وجوب ذاک التَّرْک.

وأخری یُفترض قیام السِّیرَه الْمُتَشَرِّعَه عَلَی الالتزام بشیء مُعَیَّن سَوَاء کان ذاک الشیء عباره عن فعل مُعَیَّن کما إذا فرضنا أن السِّیرَه الْمُتَشَرِّعَه فِی عصر الأئمه ^ کانت منعقده عَلَی الالتزام بالجهر فِی صلاه الظهر من یوم الجمعه. أو کان ذاک الشیء الَّذِی قامت السِّیرَه عَلَی الالتزام به عباره عن ترک فعلٍ مُعَیَّن، کما إذا فرضنا أن السِّیرَه الْمُتَشَرِّعَه فِی عصر الأئمه ^ کانت قائمه ومنعقده عَلَی الالتزام بترک التکتف فِی الصَّلاَه مثلاً. وما یهمنا الآن أننا نفترض أن السِّیرَه الْمُتَشَرِّعَه قائمه عَلَی الالتزام بفعل أو بترکٍ فِی زمان الأئمه ^. فهنا لا شک فِی أَنَّهُ یثبت بهذه السِّیرَه جواز ذاک الْفِعْل (جواز الجهر) أو التَّرْک (ترک التکتف فِی الصَّلاَه) الَّذِی التزموا به. وثبوته بنفس الملاک الَّذِی تَحَدَّثْنا عنه قبل العطله حیث قلنا: إن ملاک ثبوت الحکم الشَّرْعِیّ من خلال السِّیرَه الْمُتَشَرِّعَه عباره عن حساب الاحتمال الریاضی، حیث قلنا: إِنَّهُ لو قامت السِّیرَه الْمُتَشَرِّعَه عَلَی شیء مُعَیَّن فِی زمان الأئمه ^ فبحساب الاحتمالات لا یوجد لدینا احتمالٌ غیر احتمال أنهم تلقّوا ذلک من الشَّارِع ×، وَإِلاَّ فلو لم یکونوا قد تلقوا ذلک من الشَّارِع فکیف التزم کُلّ الْمُتَشَرِّعَه التزم بالجهر فِی صلاه الظهر من یوم الجمعه؛ إذ لا یصح أن کلهم أخطئوا أو کلهم غفلوا أو کلهم ما فهموا جواب الإمام ×، فهذا معناه تطابق الأخطاء والغفلات صدفه عَلَی شیء واحد، فهذا ما ینفیه حساب الاحتمالات. فیحصل الیقین لنا (أو عَلَی الأقل الإطمئنان الَّذِی هو أخو الیقین) بأن ما التزموا به متلقی من الشَّارِع بما هم مُتَشَرِّعَه. هذا هو ملاک إِثْبات الْحُکْم الشَّرْعِیّ من خلال السِّیرَه الْمُتَشَرِّعَه بحسب حساب الاحتمالات ولیس بحسب الإمضاء کما هو الشأن فِی سیره الْعُقَلاَء؛ فإننا أثبتنا أن الحکم الشَّرْعِیّ إِنَّمَا یثبت بسیره الْعُقَلاَء بشرط إمضاء الشَّارِع، والإمضاء بحاجه إلی الإثبات ولذا بحثنا مفصلاً عن کَیْفِیَّه إثبات الإمضاء.

سیره الْمُتَشَرِّعَه بما هم مُتَشَرِّعَه إذا أحرزنا أَنَّهَا قامت عَلَیٰ شیء فقیامها عَلَیٰ شیء دلیل عَلَیٰ أن ذاک الشیء متلقی من الشَّارِع. أی: تکشف السِّیرَه عَنِ الْحُکْمِ الشَّرْعِیِّ کما یکشف المعلول عن علته کشفا إنّیّاً، هذا فرض وهو واضح.

إذن، بحساب الاحتمال یثبت لنا أصل جواز ذاک الْفِعْلِ أو أصل جواز هذا التَّرْک الَّذِی التزموا به (وهو ترک التکتف فِی الصَّلَاه)، یبقی أن نری أَنَّهُ هل یثبت الوجوب أو الاستحباب أو الرجحان (الجامع بین الوجوب والاستحباب) مُضَافاً علی الجواز؟

الجواب عن هذا السؤال بحاجه إلی شیء من التفصیل وذلک لأنه:

تَارَهً یُفرض أننا نُحرز أصل التزامهم بهذا الشیء وأیضاً نحرز نکتهَ التزامهم به. مثلاً فِی نفس مثال الجهر نحرز أصل التزامهم بالجهر وکذلک نحرز أنهم إِنَّمَا التزموا بالجهر لأنهم کانوا یروون الجهر وَاجِباً، أو لأنهم کانوا یروون أن الجهر مستحب، وکذلک مثال التکتف.

أَمَّا أصل الالتزام فقد أثبتناه بحساب الاحتمال وَأَمَّا نکته الالتزام فنثبته بحساب الاحتمال أَیْضاً، فَمَثَلًا فِی مثال الجهر یثبت أن أصل الجهر لَیْسَ محرماً ویثبت بالإضافه إلی ذلک أن ما کان فِی ذهنهم وهو أن الجهر فِی صلاه الظهر من یوم الجمعه واجب أَیْضاً صحیح، أو ما کان فِی ذهنهم من أن الجهر مستحب صحیح. أی: تثبت صِحَّه نکته السِّیرَه أَیْضاً. أی: یثبت جواز أصل الْعَمَلِ من خلال السِّیرَه ویثبت وجه الْعَمَل الَّذِی کان مَوْجُوداً فِی أذهان الْمُتَشَرِّعَه بنفس الملاک الَّذِی یثبت أصل جواز الْعَمَل کذلک، أی: بنفس حساب الاحتمال.

فکما کنّا نقول لإثبات جواز الجهر بأن الجهر لو کان حَرَاماً شَرْعاً ومع ذلک انعقدت سیره الْمُتَشَرِّعَه عَلَیٰ الالتزام به فمعناه غفله وخطأ جمع غفیر من النَّاس، وتطابق هذه الأخطاء الکثیره والغفلات الکثیره عَلَیٰ شیء واحد منفی بحساب الاحتمال، کذلک نثبت صِحَّه تلک النکته المرتکزه فِی أذهانهم (الَّتِی افترضناها وجوب الجهر مثلًا) شَرْعاً، ونقول: یثبت وجوب الجهر بحساب الاحتمالات، أی: یثبت ذاک العنوان المرتکز فِی أذهان الْمُتَشَرِّعَه.

ص: ۳۱۸

وأخرى أن نفترض أننا لا نحرز وجه الالتزام ونكتته بعد أن أحرزنا أصل الْعَمَل وأن سيرتهم قائمه بالالتزام عَلَىٰ هذا الْفِعْل أو هذا التَّرْک. هنا أَيْضاً يوجد فرضان:

الفرض الأَوَّل: أن نفترض وجود دوافع ودواعى طبيعيه كانت موجوده آنذاك بإمكانها أن تُفَسِّر لنا هذا الْعَمَل الَّذِى قامت سيرتهم عليه، كما إذا أحرزنا أن السِّيرَه الْمُتَشَرِّعَه كانت قائمه عَلَىٰ إبقاء اللحيه وترك حلقها، لكن ما هو وجه هذه السِّيرَه؟ هل كانوا ملتزمون بإبقاء اللحيه من باب وجوب إبقائها وهذا ما لا نعرفه. فإن ثبت ذلک إِنَّمَا يثبت جواز إبقاء اللحيه، لا أكثر (أى: لا يثبت الوجوب أو الاستحباب أو الرحجان)؛ ذَلِکَ لأَنَّهُ قد يكون التزامهم بسبب ذاك الدافع الطبيعى ولا ينحصر بالتلقى من الشَّارِع.

الفرض الثَّانِي: أن لا يكون وجه السِّيرَه واضحاً عندنا ولا يمكن أن نفسر عمل الْمُتَشَرِّعَه بدوافع ودواعى طبيعيه، كما إذا فرضنا قيام سيره الْمُتَشَرِّعَه عَلَىٰ الأكل باليد اليمنى، فأصل هذه السِّيرَه محرز لدينا بأنهم كانوا يأكلون باليد اليمنى، ولكن وجهها غير محرز لدينا بأنهم كانوا يأكلون باليمنى لأجل وجوبه أو استحبابه، وهذا الْعَمَل لَيْسَ مِمَّا قامت عليه دواعى ودوافع طبيعيه (كالفرض السابق)، فلا يمكن تفسير عَمَلِهِم بهذا التفسير الطبيعى.

هنا بالإضافه إلى جواز الْعَمَل وعدم حرمته يثبت رحجانه شَرْعاً بنفس حساب الاحتمالات؛ إذ كيف التزم الْمُتَشَرِّعَةُ كلهم بالأكل باليد اليمنى والحال أَنَّهُ لا يوجد أى دافع طبيعى وأى داع خارجى طبيعى عَلَىٰ الأكل باليد اليمنى، واجتماع الصدف عَلَىٰ شىء واحد منفى بحساب الاحتمالات. وكذلك إذا قامت سيرتهم عَلَىٰ ترك عمل مُعَيَّن كترك الْمُتَشَرِّعَه كلهم العبثَ باللحيه أثناء الصَّلَاه، بأن لا نعلم وجه الالتزام بهذا التَّرْک، فيأتى فيه هذا الكلام أَيْضاً.

وللبحث صله تأتی إن شاء الله غداً.

القسم۳: السِّیرَه المشرِّعه/السِّیرَه/دلاله التقریر/الدَّلِیل الشَّرْعِیّ غیر اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأُصُول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: القسم۳: السِّیرَه المشرِّعه/السِّیرَه/دلاله التقریر/الدَّلِیل الشَّرْعِیّ غیر اللفظی/الدلیل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأُصُول

کان الکلام فِی الجهه الرَّابِعَه عن حدود الحکم الشَّرْعِیّ الَّذِی تَدُلُّ علیه السِّیرَهُ الْعُقَلاَئِیَّه بأننا إذا أحرزنا وجود سیره عُقَلاَئِیَّه فِی زمن الْمَعْصُوم × بأحد الطرق المتقدمه لإثبات معاصره السِّیرَه لزمن الْمَعْصُوم ×، وأحرزنا أَیْضاً سکوتَ الشَّارِع عن الردع عن هذه السِّیرَه وَبِالتَّالِی أحرزنا إمضاء الشَّارِع لهذه السِّیرَه فما هو المقدار الممضی من هذه السِّیرَه؟ فإن هذه السِّیرَه قد یکون لها شیئان:

أحدهما: المقدار الممارَس عملیاً مِنْ قِبَلِ النَّاس آنذاک.

والآخر: جذر هذه السِّیرَه ونکتتها.

وَحِینَئِذٍ نحتمل أن الشَّارِع إِنَّمَا أمضی مِنَ السِّیرَهِ فقط ذاک المقدار الْعَمَلِیّ الخارجی الَّذِی کان یمارس فِی زمانه، وَأَمَّا النکته (أی: التصور الْعَامّ الموجود عند الْعُقَلاَء) الَّتِی کانت تمثل جذر هذه السِّیرَه العملیه فنحتمل أن الشَّارِع لم یمضها ولم یقبلها، وَحِینَئِذٍ یُطرح هذا السؤال بأنه هل یمکن إثبات أن الشَّارِع × أمضی هذه النکته أَیْضاً أم لا؟

ومثاله الأَوَّل: أَنْ تَکُونَ السِّیرَه الْعُقَلاَئِیَّه قائمه فِی زمن الْمَعْصُوم × عَلَیٰ من استخرج مَعْدِناً من المعادن یتصرف فیه ویتملکه، ولکن المقدار الممارَس آنذاک مِنْ قِبَلِ النَّاس کان مقداراً محدوداً؛ ذَلِکَ لأَنَّ قدراتهم کانت محدودةً، فمن الطبیعی أن المعدن الَّذِی یُراد استخراجه بالأدوات الساذجه والبسیطه مقدار محدود.

وَحِینَئِذٍ لا نَشُکُّ فِی أن سکوت الْمَعْصُوم وعدم ردعه دلیل عَلَیٰ إمضائه لهذا المقدار بالأدله السابقه الداله عَلَیٰ أن سکوت الْمَعْصُوم وعدم ردعه یَدُلّ عَلَیٰ الإمضاء والقبول.

ص: ۳۲۰

لکن علینا أن ندرس تلک النکته الذهنیه الَّتِی جعلت النَّاس یعتقدون أن من یستخرج المعدن یملکه، فنکته جواز تصرفهم فِی الشیء أنهم کانوا یرون أنهم یصبحون مالکین بالاستخراج (أی: النکته عباره عن الملکیه فِی ذهنهم). ثُمَّ إنهم أَیْضاً کانوا یرون أن الملکیه مطلقه تشمل کُلّ المقادیر الَّتِی یمکن للإنسان أن یستخرجها مِنْ دُونِ أَنْ تَکُونَ الملکیهُ مقیَّدةً بالمقادیر المحدوده المتعارفه آنذاک. ولکن لعل الشَّارِع لم تصح عنده نکته ذاک المقدار الممارس (وهی عباره عن الملکیه) ولا یریٰ أن المستخرِج یصبح مالکاً له، بل یریٰ أن استخراج المعدن یجعل المستخرِج جائز التصرف فِی المعدن المستخرَج، ومعلوم أن جواز التصرف شیء والملکیه شیء آخر.

كما نحتمل أن الشَّارِع حتَّى لو أمضى الملكيه إِنَّمَا أمضاها بالمقدار المتعارف فِي ذاك اليوم. فهل يمكن أن نثبت إمضاء الشَّارِع لنكته السِّيرَه وهل يمكن أن نُصَحِّح التطبيقات الحديثه لِلسِّيرَهِ وَالَّتِي هي متأخره عن زمن الشَّارِع؟

ومثاله الثَّانِي: أَنْ تَكُونَ السِّيرَه الْعُقَلاَئِيَّه المعاصره للمعصوم × قائمه عَلَى أن الحيازه من الغابات والأنهار مُمَلِّكهٌ، وذلك لنكتهٍ عَامَّه مرتكزه فِي أذهان الْعُقَلاَء آنذاك وهي أن حيازه المباحات المنقوله مملِّكه، ولكن حيث كانت قدرات النَّاس الاستخراجيه آنذاك محدوده فِي مقادير قليله من الحيازات فالمقدار الممارَس خارجاً كان عباره عن الطرق البسيطه اليدويه، كالاحتطاب من الغابه أو الاغتراف من البحر. أَمَّا حيازه مقادير غير محدوده من الغابه أو حيازه مقادير غير محدوده من الماء من البحر لم يكن قد تَحَقُّق فِي زمان الشَّارِع ×، بل حتَّى من قبيل نوع الأموال؛ لأنه كانت هناك أموال لم يكن بإمكان النَّاس أن يحوزونها آنذاك ولم يكونوا ليمتلكوها كالطاقه الكهربائيه، أو البترول أو النفط أو الغاز.

ص: ٣٢١

إذن، كانت حدود السِّيرَه آنذاك ضيقه ولكن نكته السِّيرَه الموجوده فِي ذهنهم كانت أوسع من الحدود الممارسه آنذاك. فهل المقدار الممضى مِنْ قِبَلِ الشَّارِع لِلسِّيرَهِ هو المقدار الممارس المحدود آنذاك فلا يمكننا أن نُفْتِيَ من خلال هذه السِّيرَه بأن استخراج مقادير لا محدوده من المعدن يملك، ولا يمكننا أن نفتى عَلَىٰ أساسها بأن حيازه مقادير لا محدوده من الخشب من الغابه مملكه. أى: الإمضاء يَتِمّ فقط فِي دائره الموارد الَّتِي تحققت فِي زمان الْمَعْصُوم ونُفِّذَتْ، أم أن الإمضاء أوسع من ذلك. أى: الإمضاء إمضاء لنكته السِّيرَه بشكل عَامّ.

هذا التساؤل له أثار مهم فِي الِاسْتِدْلَال الفقهى عَلَىٰ السِّيرَه الْعُقَلَائِيَّه، ولا بد من دراستها وتمحيصها.

وَحِينَئِذٍ قد يقال هنا بأن سكوت الْمَعْصُوم × وعدم ردعه عن السِّيرَه الْعُقَلَائِيَّه لا يَدُلّ عَلَىٰ أكثر من ذاك المقدار الممارس مِنْ قِبَلِ النَّاس فِي ذاك الزمان. وَأَمَّا سعه نظر الْعُقَلَاء مِنْ دُونِ أن يقع جريٌ خارجى عَلَىٰ طبقها لا يمكن أن يُستكشف إمضاء الشَّارِع لهذه السعه؛ ذَلِكَ لأَنَّ الإمضاء إِنَّمَا هو بملاك أن هذا لو كان غير جائز شَرْعاً لنهى عنه الْمَعْصُوم ×، ولو ردع × لَوَصَلَ، وحيث أَنَّهُ لم يصل فلم يردع، إذن أمضاه.

وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ الْمَعْصُوم × إذا كان ينهى كان ينهى عن المقدار المجسَّد والممارَس خارجاً. فإذا كان ما يقع خارجاً جائزٌ ولكن النكته الموجوده فِي ذهن الْعُقَلَاء غير جائزه بسعتها وعموميتها، هنا لا يصح دليلنا السابق لإثبات الإمضاء (وهو أَنَّهُ لو لم يكن راضياً لردع، ولو ردع لوصل)؛ لأَنَّ سعه نظر الْعُقَلَاء عباره عن مجرد تصورات فِي أذهانهم مِنْ دُونِ أن يجروا عليها ويعملوا بها، فلا يصدق عليها قولنا: لو لم يكن جائزاً لنهى عنه الْمَعْصُوم ×؛ فَإِنَّ نهى الْمَعْصُوم × وردعه إِنَّمَا هو فِي مقابل عملٍ غير مرغوب فيه شَرْعاً، وليس النهى عن تصور ذهنى لم يتجسد فِي عمل خارجى. والناس لم يتفق آنذاك أن حاز أحدهم بئر نفط مثلاً كى يردع عنه الْمَعْصُوم ×، فسكوته وعدم ردعه لا يَدُلّ عَلَىٰ أن الشَّارِع يمضى حيازه بئرِ نفط كبير؛ فليس الْمَعْصُوم مُكَلَّفاً بالنهى عن التصورات الموجوده فِي ذهن النَّاس.

وفذلكه هذا القول هى: أن الردع وكذلك السكوت وعدم الردع إِنَّمَا هو عن المقدارِ المُحَقَّقِ من الْعَمَلِ خارجاً وليس عن النكته والتصورات الذهنيه الَّتِى هى أوسع وأعم من المقدار الْعَمَلِىّ الممارس.

الجواب عنه:

الواقع أن الأمر يختلف باختلاف الـدَّلِيل والمستند فِى إمضاء الشَّارِع لِلسِّيرَهِ، ومن هنا يجب علينا أن نرجع مَرَّه أخرى إلى أبحاثنا السابقه ونستذكرها لنرى أَنَّهُ ماذا كان دليلنا عَلَىٰ أن الشَّارِع إذا سكت ولم يردع عن سيره فهو راض؟ إذ أن الأَدِلَّه بعد أن كانت تَدُلُّ عَلَىٰ أَنَّهُ لو لم يكن الشَّارِع رَاضِياً لردع وحيث أَنَّهُ لم يردع وسكت فهو راض كانت الأَدِلَّه مختلفه فِى ماهيتها وحقيقتها:

١)- فَمَثَلًا لو بنينا عَلَىٰ مبنى المحقق الإِصْفِهَانِىّ (والَّذِى ناقشناه قبل العطله) من أَنَّنا إذا أحرزنا أن سيره الْعُقَلَاء قامت عَلَىٰ شىء بما هم عُقلاء فالشَّارِع فِى ضمنهم بل سيدهم، فنحن نحن قد أحرزنا أن الشَّارِع بوصفه عاقلاً متفق معهم، وَإِلَّا فإما أن الشَّارِع × غير عاقل وَإِمَّا أن السِّيرَهَ غيرُ عُقَلَائِيَّهٍ وكلاهما خلف، وَبِالتَّالِى نحرز أن الشَّارِع بما هو عاقل متفق معهم. يبقى أن الشَّارِع بما هو شارع هل هو متفق معهم أم لا؟ هنا نحتمل أن الشَّارِع بما هو شارع لا يوافقهم كما نحتمل أَنَّهُ يتفق معهم، وَحِينَئِذٍ لا نرتّب الأثر عَلَىٰ احتمال أَنَّهُ مخالف للعقلاء؛ إذ أننا أحرزنا أن الشَّارِع بما هو عاقل وافقهم يقيناً، ولا نترك اليقين ونأخذ بالاحتمال.

ومن هنا كان يقول +: يكفى عدم إحراز الردع، وليس من الضرورى أن نحرز عدم الردع، ونحن ناقشناه وقلنا: إن من الضرورى أن نحرز عدم الردع وإن احتمال الردع يكفى فِى هدم السِّيرَه عندنا.

أقول: لو بنينا عَلَىٰ هذا الدَّلِيل فهو كما يَتُمّ بِالنِّسْبَةِ إلى المقدار الممارَس عملاً مِنْ قِبَلِ الْعُقَلَاء خارجاً فِي زمن الْمَعْصُوم، كذلك يَتُمّ هـذا الدَّلِيل بِالنِّسْـبَةِ إلى النكته المركوزه فِي أذهان الْعُقَلَاء، فنقول: إن الشَّارِع بما هو عاقل يتفق مع هذه النكته المركوزه فِي أذهـان الْعُقَلاَـء، وَإلاَّـ لو لم يكن متفقـاً معهم فِي هـذه النكته، فإما هو غير عاقل وَإِمَّا أن السِّيرَه غير عُقَلَائِيَّه. إذن، الإمضاء إمضاء للنكته أَيْضاً. هذا بناءً عَلَىٰ مبنى الإِصْفِهَانِيّ .

٢)– وَأَمَّا إن كان الـدَّلِيل ما تَقَـدَّمَ أَيْضاً من أن الإمام × بوصـفه مُكَلَّفاً بالنهى عن المنكر يجب عليه أن ينهى عن السِّيرَه الْعُقَلَائِيَّه المنكره الَّتِي تعاصـره وتكون عَلَىٰ مرأى ومسـمع منه. فَحِينَئِـذٍ لعله لا يمكن أن نثبت إمضاء الشَّارِع إلا بالمقدار الَّذِي وقع خارجاً فِي زمن الْمَعْصُوم × لاـ أكثر؛ لأـن مـا هو المنكر عبـاره عن ما هو واقع خارجاً، أَمَّا التصورات والمرتكزات الـذهنيه فليست منكراً حتَّى يمنع عنها الإمام ×.

٣)– الـدَّلِيل القـائم عَلَىٰ أن الشَّارِع أمضـى السِّيرَه عبـاره عن الـدَّلِيل العقلى وهو لحاظ نقض الغرض، حيث كنّا نقول: إن الشَّارِع بوصـفه شارعـاً وهادفاً وله غرض ومن المسـتحيل أن ينقض العاقـل الملتف إلى غرضه أن ينقض غرضه، إذن لو كـان مـا قـامت السِّيرَه عليه غير مرضـى عنده وناقضاً لغرضه فكان المفروض به أن ينهى ويردع، وَإلَّا فَسَوْفَ يكون سـكوته نقضاً لغرضه، ونقض الغرض مستحيل من الشَّارِع ×. وَحِينَئِذٍ (بناءً عَلَىٰ هذا الدَّلِيل) لا يبعد فِي المقام التفصيل بين صورتين:

الصُّورَه الأولى: عباره عن أَنَّهُ لو كانت هـذه النكته الموجوده فِي ذهن الْعُقَلَاء تقتضـى سعهَ دائره الْعَمَل فِي المسـتقبل وكان هذا الاقتضاء مترقَّباً فِي عصـر الْمَعْصُوم (أى: كان من المترقب آنذاك أن هذه النكته الموجوده فِي أذهانهم تُوَسِّع فِي المستقبل دائرهَ الْعَمَـل) فالسـكوت مِنْ قِبَلِ الشَّارِع × دليل عَلَىٰ إمضائه لهـذه النكته؛ لأَنَّهُ لو لم يكن رَاضِـياً لردع عن هـذه النكته، باعتبار أَنَّهُ من المترقَّب أن توجب هـذه النكتهُ سعه عمـل النَّاس، وَبِـالتَّالِي كـان من المترقب أَنْ تَكُونَ هـذه النكته نـاقضه لغرض الشَّارِع، بينما الشَّارِع لا ينقض غرضه، فكان من المفروض أن يردع وينهى ×، فإذا سكت يكون سكوته دليلاً عَلَىٰ إمضائه لهذه النكته.

ص: ٣٢۴

الصُّورَه الثَّانيه: أن نفترض أَنَّهُ لم يكن من المترقب آنذاک أن هذه النكته الواسعه الموجوده فِی ذهنهم تقتضی فِی المستقبل سعه دائره الْعَمَل، حِينَئِذٍ لا يَدُلّ سكوت الْمَعْصُوم × وعدم ردعه عَلَیٰ إمضاء هذه النكته؛ لأَنَّهُ حتَّى لو كانت هذه النكته توجب نقض غرضه، لكن باعتبار أَنَّهُ لم يكن من المترقب آنذاک أَنْ تَكُونَ هذه ناقضه للغرض، إذن لا يثبت الإمضاء.

۴)- أَنْ يَكُونَ الدَّلِيل عباره أن الإمام × الْمَعْصُوم يجب عليه تبليغ الأحكام الإلهيه للناس وتبيين الحقائق الإسلاميه والشرعيه للناس، فلذا لو رأى شَيْئاً غير مطابق للشريعه فالمفروض به أن يبينه للناس، فإذا سكت ولم ينه ولم يردع فسكوته يَدُلّ عَلَیٰ إمضائه. والنتيجه أَنَّهُ لا فرق بين المقدار الممارَس خارجاً وبين النكته المركوزه فِی أذهان النَّاس، كما لا فرق بين أَنْ يَكُونَ اقتضاء النكته لسعه دائره الْعَمَل فِی المستقبل مترقَّباً آنذاک وبين ما إذا لم يكن كذلک. فإن فِی كُلّ هذه الفروض يثبت إمضاء الشَّارِع للنكته أيضاً؛ فَإِنَّ النكته إن لم تصح فِی نظر الْمَعْصُوم × لردع عنها من باب أَنَّهُ يجب عليه أن يوصل الحقائق الإسلاميه وأحكام الإسلام للناس. فسكوته يَدُلّ عَلَیٰ الإمضاء.

۵)- أَنْ يَكُونَ الدَّلِيل عباره عن ذاک الظُّهُور الْحَالِيّ المتقدم من أن ظاهر حال الإمام × عندما يرىٰ ويسمع بسيره مِنْ قِبَلِ النَّاس عَلَیٰ شيء مُعَيَّن ويسكت، ظاهر حاله أَنَّهُ راض بتلک السِّيرَه، وَحِينَئِذٍ يَدُلّ السكوت عَلَیٰ الإمضاء حتَّى بِالنِّسْبَةِ إلى النكته الْعُقَلَائِيَّه الَّتِی هی أساس الْعَمَل الخارجی للعقلاء؛ لأَنَّ الْمَعْصُوم × حجه الله عَلَیٰ العباد ومُبَلِّغ أحكامه وله مقام التشريع والتصحيح وتغيير ما ارتكز لدى النَّاس من أعرافٍ وتقاليد باطله.

ص: ۳۲۵

ونحن حيث قبلنا بجميع هذه الأدِلَّه دون الدَّلِيل الأوَّل الَّذِی قال به الإِصْفِهَانِیّ ، فالنتيجه سوف تكون منصبه عَلَی النكته المركوزه عُقَلَائِيّاً، ولا تنصب عَلَی المقدار الممارس عَمَلِيّاً.

وبهذا نصل إلى نتيجتين ويترتب عَلَی الدَّلِيل الَّذِی اخترنا أمران:

١)- أن الممضى مِنْ قِبَلِ الشَّارِع لَيْسَ عباره عن الْعَمَل الصامت، وَإِلاَّ فلا يَدُلّ الْعَمَل الصامت عَلَی أكثر من جواز التصرف، بل تثبت الملكيه الَّتِی هی حكم وضعی ولا يثبت الجواز فقط الَّذِی هو حكم تكليفی.

٢)- الإمضاء لا يختص بالعمل المباشر عُقَلَائِيّاً فِی عصر الْمَعْصُوم ×، وَإِنَّمَا إذا كانت النكته والتصور الْعُقَلاَئِیّ المرتَكَز عند الْعُقَلاَء عن هذا السلوك الخارجی أوسع من حدود السلوك الفعلی لهم، كان الظاهر من حال الْمَعْصُوم × إمضاء هذه النكته عَلَی امتدادها، إذن فكل التطبيقات الحديثه المتأخره عن زمن الشَّارِع يثبت إمضاءُ الشَّارِع لها.

إذن، يثبت جواز التصرف وتثبت الملكيه ولكن لَيْسَ فِی المقدار المحدود آنذاك فحسب وَإِنَّمَا فِی الأكثر من ذلك.

هذا تمام الكلام فِی هذه الجهه الرابعه من جهات البحث عن السِّيرَه ويبقى البحث عن الجهه الخامسه والأخيره.

القسم٣: السِّيرَه المشرِّعه/السِّيرَه/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِیّ غير اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأُصُول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: القسم٣: السِّيرَه المشرِّعه/السِّيرَه/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِیّ غير اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأُصُول

الجهه الخامسه: فِی بيان الفوارق بين سيره الْعُقَلاَء وسيره الْمُتَشَرِّعَه، حيث يظهر من مجموع ما ذكرناه أن هناك فوارق عده بينهما، لكن قبل التعرض لهذه الفوارق لا بأس بتوضيح المراد من سيره الْمُتَشَرِّعَه وسيره الْعُقَلَاء فنقول:

أَمَّا سيره الْمُتَشَرِّعَه فلها أحد معنيين:

المعنى الأَوَّل: سيره الْمُتَشَرِّعَه بالمعنى الأخص وهی السِّيرَه الَّتِی جرى عليها الْمُتَشَرِّعَهُ لكونهم مُتَشَرِّعَه (أی: كانت الْحَيْثِيَّه التعليليه لسيرتهم عباره عن كونهم مُتَشَرِّعَه ومتدينين وملتزمين بالشريعه) من قبيل أن نفرض أن سيره الْمُتَشَرِّعَه فِی زمن الْمَعْصُوم × انعقدت عَلَی الجهر فِی صلاه الظهر من يوم الجمعه (لو أحرزنا هكذا سيره) فمن الواضح أن سببها عباره عن كونهم مُتَشَرِّعَه، وَإِلاَّ فلم يكونوا ليصلوا حتَّى يجهروا أو يخفتوا.

ص: ٣٢٦

المعنى الثَّانِی: سيره الْمُتَشَرِّعَه بالمعنى الأعم، وهی السِّيرَه الَّتِی جرى عليها الْمُتَشَرِّعَهُ والمتدينون لا لأنهم مُتَشَرِّعَه بل جروا عليها فِعْلًا، سَوَاء كان ذلك بسبب كونهم مُتَشَرِّعَه أو بِمُقْتَضَی طبعهم الْعُقَلَائِیّ، من قبيل أن نفرض أن سيره الْمُتَشَرِّعَه وأصحاب الأئمه

^ انعقدت خارجاً عَلَىٰ الْعَمَـل بخبر الثِّقَه لكن مِنْ دُونِ أن نجزم بـأن عملهم هـذا هـل هو من بـاب كونهم عقلاء (أى: لطبعهم الْعُقَلَائِیّ) أم لأجل أنهم تلقوا ذلک من الشَّارِع ×، فیحتمل فِی هـذه السِّیرَه أَنْ یَکُونَ سـببها التَّشَـرُّع کما یحتمل أَنْ یَکُونَ السَّبَب فیه هو طبعهم الْعُقَلَائِیّ.

وَأَمَّا سیره الْعُقَلَاء: وفی مقابل سیره الْمُتَشَرِّعَه بهذین المعنیین توجد سیره الْعُقَلَاء، ومعناها هو السِّیرَه الَّتِی سلکها الْعُقَلَاء بِمُقْتَضَیٰ طبعهـم الْعُقَلاَـئِیّ، مِنْ دُونِ أن نحرز أن الْمُتَشَـرِّعَه جروا عَلَیٰ وفـق هـذا الطبـع وهـذه السِّیرَه الْعُقَلاَـئِیَّه، وَإِلاَّـ إذا أحرزنـا أن سـیره الْمُتَشَرِّعَه جرت علیها فَسَوْفَ تدخل فِی سیره الْمُتَشَرِّعَه بالمعنی الأعم.

وکلا المعنیین لسـیره الْمُتَشَـرِّعَه حجهٌ وَیَدُلُّ عَلَیٰ الْحُکْم الشَّرْعِیِّ والملاک فِی هـذه الْحُجِّیَّه ملاک واحد وهو عباره عن کشـف المعلول عن علته، إلاـ أن من الواضـح أن سـیره الْمُتَشَـرِّعَه بـالمعنی الأخص أقوی دلالهً عَلَیٰ الْحُکْم الشَّرْعِیِّ من سـیره الْمُتَشَـرِّعَه بـالمعنی الأـعم؛ ذَلِـکَ لأَـنَّ فِی سـیره الْمُتَشَـرِّعَه بالمعنی الأخص لا یُحتمل أَنْ تَکُونَ هـذه السِّیرَه ناشـئه من الطبع الْعُقَلاَئِیّ؛ لأَنَّ المفروض فِی سیره الْمُتَشَرِّعَه بالمعنی الأخص أن هذه السِّیرَه ناشئه من تشرّعهم وتدیّنهم، فَلاَ بُدَّ أَنْ تَکُونَ ناشئهً من بیان الشَّارِع. نعم یبقی احتمال خطأ الْمُتَشَرِّعَه وقصورهم وغفلتهم موجوداً ولکننا نفیناه سَابِقاً بحساب الاحتمالات، فلا یوجـد منشأ آخر لهـذه السِّیرَه نحتمله احتمالاً عقلائیاً.

أَمَّا سیره الْمُتَشَرِّعَه بالمعنی الأعم فیوجد بشأنها احتمال آخر وهو احتمال کونها ناشئه من الطبع الْعُقَلاَئِیّ، فمن هنا هذا هو السَّبَب فِی أَنْ تَکُونَ السِّیرَه بـالمعنی الأـخص أقوی دلاـله عَلَیٰ الحکم الشَّرْعِیّ مِنَ السِّیرَهِ بـالمعنی الأـعم، وعلی أسـاس هـذه الأـقوائیه فتکون سـیره الْمُتَشَـرِّعَه عَلَیٰ الجهر أقوی دلاله عَلَیٰ الْحُکْم الشَّرْعِیِّ من سیره الْمُتَشَرِّعَه عَلَیٰ الْعَمَل بخبر الثِّقَه مثلاً؛ لأَنَّ فِی الأخیر یُحتمـل أَنْ یَکُونَ الْعَمَـل بخبر الثِّقَه ناشـئاً من الطبع الْعُقَلاَـئِیّ ولیس متلقی من الشَّارِع ×، بینما فِی الجهر فِی صـلاه الظهر من یوم الجمعه لا نحتمل أَنْ یَکُونَ هـذا الْعَمَل متأثراً بالطبع الْعُقَلَائِیّ والنزعه الْعُرْفِیَّه؛ لأَنَّهُ أساساً لا توجد هناک نزعه عُقَلَائِیَّه تجاه الجهر فِی صلاه الظهر من یوم الجمعه، وهو واضح.

فهذا الفارق موجود بين سيره الْمُتَشَرِّعَه بالمعنى الأخص وسيره الْمُتَشَرِّعَه بالمعنى الأعم فِی أقوائیه دلاله الأولى منهما عَلَی الْحُكْم الشَّرْعِيِّ، لكن رغم وجود هذا الفارق تَدُلُّ كلتا السيرتين عَلَی الْحُكْم الشَّرْعِيِّ وتكون حجهٌ والملاک فِی الدِّلَالَه عَلَی الْحُكْم الشَّرْعِيِّ واحد، فكما أن ملاک دلاله سيره الْمُتَشَرِّعَه بالمعنى الأخص عَلَی الْحُكْم الشَّرْعِيِّ هو كشف المعلول عن علته، كذلک سيره الْمُتَشَرِّعَه بالمعنى الأعم داله عَلَی الْحُكْم الشَّرْعِيِّ وكاشفه عَنِ الْحُكْم الشَّرْعِيِّ بملاک كشف المعلول عن علته؛ ذَلِکَ لأَنَّنا وإن كنّا نحتمل فِی سيره الْمُتَشَرِّعَه بالمعنى الأعم أَنْ تَكُونَ هذه السِّيرَه بِمُقْتَضَی النزعه الْعُقَلَائِيَّه والطبع الْعُقَلَائِيّ، لكن هذه النزعه (وَالَّتِی تقتضی الجری عَلَی وفق هذه السِّيرَه) لا يمكنها أن تُفسر لنا عملَ الْمُتَشَرِّعَه ككلّ؛ فقد نفينا احتمال أَنْ يَكُونَ منشأ سلوكهم الطبع الْعُقَلَائِيّ (لا نقول إن الْمُتَشَرِّعَه لا يوجد فيهم طبع عقلائی وَإِنَّمَا نقول: لَيْسَ منشأ سلوكهم هو الطبع الْعُقَلَائِيّ). إذن، نقطع أن نطمئن بأن منشأ سلوكهم وعملهم بخبر الثِّقَه هو أنهم حتما تلقوا ذلک من الشَّارِع، فتكون سيرتهم داله عَلَی الْحُكْم الشَّرْعِيِّ.

هذا ما أفاده سَيِّدُنَا الأُسْتَاذُ الشَّهِيدُ ولكن بالإمكان المناقشه فِی ذلک والمناقشه أَيْضاً نستفيدها من بعض بياناته السابقه ، وهی أن نفس تكوّن سيره الْمُتَشَرِّعَه بالمعنى الأخص ووجودها فِی زمان الشَّارِع دليل عَلَی الْحُكْم الشَّرْعِيِّ وكاشف عَنِ الْحُكْم الشَّرْعِيّ كما يكشف المعلول عن علته، كما أفاد ذلک بالبيان المتقدم مفصلاً فِی بحث سيره الْمُتَشَرِّعَه، إذن سيره الْمُتَشَرِّعَه بالمعنى الأخص لا تحتاج فِی حُجِّيَّتُهَا ودلالتها عَلَی الْحُكْم الشَّرْعِيِّ إلى ما كانت تحتاج إليه سيرهُ الْعُقَلَاء؛ فإن سيره الْعُقَلَاء كانت بحاجه إلى ضم قضيتين شرطيتين إليها:

۱)- لو لم يكن الشَّارِع موافقها لها لَرَدَعَ عنها.

۲)- لو رَدَعَ عنها لَوَصَلَ إلينا الرَّدْعُ.

لكن سيره الْمُتَشَرِّعَه بالمعنى الأخص لا تحتاج إلى شىء من هاتين القضيتين الشرطيتين، أى: حتَّى لو لم يؤمن أحدهم بهاتين القضيتين الشرطيتين مع ذلك بِالنِّسْبَةِ لمثل هذا الشخص تَتِمّ حُجِّيَّه سيره الْمُتَشَرِّعَه بالمعنى الأخص؛ لِأَنَّ هذه السِّيرَه بغنى عن هاتين القضيتين. أى: أن وجود سيره الْمُتَشَرِّعَه نفسه فِى زمن الشَّارِع دليل عَلَىٰ الْحُكْم الشَّرْعِيِّ، ولا نحتاج أن نَتَمَسَّك القضيتين الشرطيتين؛ لِأَنَّنَا فرضنا فِى سيره الْمُتَشَرِّعَه بالمعنى الأخص أن سبب سيرتهم عباره عن التشرع والتدين.

أَمَّا فِى سيره الْمُتَشَرِّعَه بالمعنى الأعم فليس نفس تكونها وانعقادها ووجودها فِى زمان الشَّارِع دليلاً عَلَىٰ الْحُكْم الشَّرْعِيِّ وكاشفاً عن التلقى عن الشَّارِع، فهى ليست بنحو بحيث لا تحتاج حُجِّيَّتُهَا ودلالتها عَلَىٰ الْحُكْم الشَّرْعِيِّ إلى ضم شىء آخر إليها؛ لِأَنَّ احتمال أَنْ تَكُونَ هذه السِّيرَه معلوله لأمور أخرى غير الشَّرْع موجود؛ فلعل سيره الْمُتَشَرِّعَه قامت عَلَىٰ هذا الْعَمَل (بطبعهم الْعُقَلَائِيّ) رغم أن الشَّرْع كان عَلَىٰ خلافها، وقد تَقَدَّمَ من سَيِّدِنَا الأُسْتَاذِ الشَّهِيدِ فِى البحث عن طرق إثبات المعاصره لعصر الْمَعْصُوم ×، فِى الطريق الأَوَّل من هذه الطرق فِى إحدى مناقشاته لذاك الطريق((۱)) أَنَّهُ: قد لا تكون سيره الْمُتَشَرِّعَه فِى البدايه سيرةً لهم بما هم مُتَشَرِّعَه وَإِنَّمَا اتفقوا عليها فِى بدايه الأمر فِى أمور أخرى غير الشَّرْع لطبعهم الْعُقَلَائِيّ مثلاً رغم أن الشَّرْع كان عَلَىٰ خلاف ذلك، فبعضهم عمل بهذه السِّيرَه لأجل الغفله عن السؤال والاستفسار، وبعضهم عمل بهذه السِّيرَه لأجل النسيان رغم أَنَّهُ ملتفت بشكل عَامّ عَلَىٰ أَنَّهُ يجب عليه أن يستعلم من الشَّارِع، وبعضهم عمل بهذه السِّيرَه جرياً عَلَىٰ الطبع والارتكاز الْعُقَلَائِيّ وبعضهم عمل بهذه السِّيرَه من باب القصور وآخرون من باب التقصير أو من باب تخيّل أن الشَّارِع يوافقهم وبالنتيجه اتفقوا جميعاً عَلَىٰ هذا الْعَمَل الخارجى، ثُمَّ جاء أبناء هؤلاء ورؤوا أن سيره آبائهم جرت عَلَىٰ هذا الْعَمَل فتخيّلوا صِحَّةَ هذا الْعَمَل وعملوا عَلَىٰ وفقه واستقرت السِّيرَه عليه، وقد مثّلنا له فِى ذاك الوقت بمسأله معامله الصبيان.

ص: ۳۲۹

۱- (۱) - راجع الجلسه ۵۳، المناقشه الرَّابِعَه، [ط].

إذن، إن احتمال أَنْ تَكونَ سيره الْمُتَشَرِّعَه بالمعنى الأعم عباره عن أمور أخرى غير الشَّرْع موجودٌ، وَبِالتَّالِي لا تكون سيرهُ الْمُتَشَرِّعَه بالمعنى الأعم دليلاً عَلَىٰ الْحُكْم الشَّرْعِيِّ بنحو كشف المعلول عن علته، وَإِنَّمَا تحتاج هذه السِّيرَهُ إلى أن نضم إليها شيئاً آخر، فهي من هذه الناحيه تشبه سيرهَ الْعُقَلَاء، لكن تمتاز عن سيره الْعُقَلَاء بأن الأخيره كانت تحتاج إلى ضم قضيتين شرطيتين إليها لكي تَدُلُّ عَلَىٰ الْحُكْم الشَّرْعِيِّ (إحداهما: أن الشَّارِع × لو لم يكن مُوَافِقاً لردع. والثانيه: أن الشَّارِع لو كان قد رَدَعَ لَوَصَلَ الردعُ إلينا) بينما سيره الْمُتَشَرِّعَه بالمعنى الأعم لا تحتاج إلى القضيه الشَّرْطِيَّه الثَّانيه، وَإِنَّمَا تحتاج فقط إلى القضيه الشَّرْطِيَّه الأولى، أي: حتَّى لو أن أحداً لم يقبل بالقضيه الشَّرْطِيَّه الثَّانيه تكفي القضيهُ الأولى فِي تَمَامِيَّه السِّيرَه بالمعنى الأعم؛ لأَنَّنَا نقول حِينَئِذٍ: إن الشَّارِع لو لم يكن رَاضِياً لسيره الْمُتَشَرِّعَه بالمعنى الأعم لردع عنها، ولو ردع عنها لما كانت هذه السِّيرَه موجودةً بعد ولما كانت تستمر؛ إِذْ المفروض أنهم مُتَشَرِّعَه فكيف يردعهم الشَّارِع عن شيء ويبقون مخالفين للشريعه؟! إذن نفس ثبوتها واستمرارها فِي زمان الشَّارِع دليل عَلَىٰ أن الشَّارِع لم يردع عنها.

أي: عندنا ثلاث مراتب:

المرتبه الأولى: مرتبه سيره الْمُتَشَرِّعَه بالمعنى الأخص، وهي المرتبه الأقوى؛ لأَنَّهَا لا تحتاج إلى القضيه الشَّرْطِيَّه الأولى ولا إلى القضيه الشَّرْطِيَّه الثَّانيه.

المرتبه الثَّانيه: مرتبه سيره الْمُتَشَرِّعَه بالمعنى الأعم، فهذه أنزل من الأولى وأقوى من الثَّالثه؛ لأَنَّهَا تحتاج إلى القضيه الشَّرْطِيَّه الأولى ولا تحتاج إلى القضيه الشَّرْطِيَّه الثَّانيه.

المرتبه الثَّالِثَه: مرتبه سيره الْعُقَلَاء، وهي الأضعف؛ لكونها بحاجه إلى القضيتين الشرطيتين.

بعد ذلك سنبين الفوارق - إن شاء الله تعالى - بين سيره الْمُتَشَرِّعَه وبين سيره الْعُقَلَاء، والحمد لله رب العالمين.

ص: ٣٣٠

القسم۳: السِّيرَه المشرِّعه/السِّيرَه/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأُصول
بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: القسم۳: السِّيرَه المشرِّعه/السِّيرَه/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللفظی/الدليل الشرعی/الأدله المحرزه/علم الأُصول

بعد أن اتضح المرادُ من سيره الْمُتَشَرِّعَه وتَبَيَّن المراد من سيره الْعُقَلَاء نتعرض لأهم الفوراق بينهما:

الفارق الأَوَّل: هو أننا حينما نريد أن نستدل بسيره الْمُتَشَرِّعَه عَلَى حكم شرعی سَوَاء سيره الْمُتَشَرِّعَه بالمعنى الأخص أو سيره الْمُتَشَرِّعَه بالمعنى الأعم، يجب علينا أن نثبت أن بناء الْمُتَشَرِّعَه فِعْلاً كان عَلَى هذا السلوك الْمُعَيَّن خارجاً (بنحو القضيه الخارجيه، أی: هم كانوا يجهرون فِعْلاً فِی صلاه الظهر من يوم الجمعه أو أنهم فِعْلاً كانوا يعملون بخبر الثِّقَه)، أَمَّا إذا لم نثبت أنهم فِعْلًا كانوا يعملون هكذا فلا يمكن أن نثبت الحكم الشَّرْعِيّ من خلال هكذا سيره.

أَمَّا حينما نريد الاِسْتِدْلاِل بسيره الْعُقَلَاء فليس من الضروری أن نثبت ذلك (أَیْ: أَن عمل الْعُقَلَاء فِعْلًا كان عَلَى هذا) بل يكفی أن نثبت أن الطبع الْعُقَلَائِيّ لو خُلِّيَ ونفسه ولم يُردع عنه لاقتضى هذا السلوكَ وهذا الْعَمَل الْمُعَيَّنَ، وإن كنّا فِعْلًا لا نجزم ولا نتيقن بأن الْعُقَلَاء فِی عصر الأئمه ^ كانوا فِعْلًا يسيرون عَلَى هذا السلوك (لأَنَّنَا نحتمل وجود ردع عن هذا السلوك، وبالنتيجه لم يتحقق هذا السلوك منهم)؛ لأَنَّهُ إذا أحرزنا ذلك الاقتضاء فَحِينَئِذٍ يمكننا نفی الردع بالقضيه الشَّرْطِيَّه الثَّانيه (القائله بأن الشَّارِع لو ردع لوصل الردع إلينا، وحيث لم يصل فلم يردع)، فيثبت الإمضاء مِنْ قِبَلِ الشَّارِع لِلسِّيرَهِ. هذا هو الفارق الأَوَّل بين سيره الْمُتَشَرِّعَه بكلا معنييها وبين سيره الْعُقَلَاء.

وبعباره أخرى: إننا ذكرنا (فِيما سبق) ركنين للاستدلال بِالسِّيرَهِ:

ص: ۳۳۱

أحدهما عباره عن معاصره السِّيرَه للمعصومين ^.

وثانيهما عباره عن إمضاء الشَّارِع لِلسِّيرَهِ.

وهذا الفارق الأَوَّل يركّز عَلَى الركن الأَوَّل من هذين الركنين ويقول بِالنِّسْبَهِ إلى السِّيرَه الْمُتَشَرِّعَه لَا بُدَّ لنا أن نثبت معاصره السلوك الخارجی فِعْلًا لعصر الْمَعْصُوم ×. أَمَّا بِالنِّسْبَهِ لسيره الْعُقَلَاء فليس من الضروری أن نثبت معاصره السلوك الخارجی الفعلی مِنْ قِبَلِ الْعُقَلَاء لعصر الْمَعْصُوم، وَإِنَّمَا يكفی أن نثبت ونحرز أن الْعُقَلَاء لو خلو وأنفسهم ولم يُرْدَعُوا فإنَّ طبعهم الْعُقَلَائِيّ يقتضی أن يسلكوا هكذا سلوك. فيكفی هذا المقدار وطبعهم يقتضی الجری عَلَى هذا السلوك ولا نحتاج فِی سيره الْعُقَلَاء إلى أكثر من إحراز هذه القضيه الطَّبْعِيَّه؛ إذ لو تمت هذه القضيه الطَّبْعِيَّه من المتوقَّع والمترقَّب من الشَّارِع أن يردع عن هذا السلوك إذا لم يكن رَاضِياً بهذه السِّيرَه.

وبعباره أخرى: إذا لم يكن الشَّارِع رَاضِيًا بهـذا السـلوك كان عليه أن يردع؛ لأَنَّهُ إن لـم يردع فالمقتضـى لهـذا السـلوك موجودٌ والمانع أَيْضاً مفقود، وَبِالتَّالِي سوف يتحقق السـلوك خارجاً، فلابـد أن يردع عنه لو لم يرض به، وَحِينَئِذٍ نثبت عدم صدور الردع ببرهان عدم وصول الردع.

فعلى سبيل المثال إذا أردنا أن نسـتدل عَلَىٰ حُجِّيَّه الظُّهُور فتاره نستدل عليها بسيره الْمُتَشَرِّعَه ونقول بأنهم كانوا يعملون بالظواهر، فَلاَ بُدَّ هنا من إثبات وإحراز أن أصحاب الأئمه ^ كانوا يعملون بذلك. أَمَّا إذا أردنا أن نستدل عَلَىٰ حُجِّيَّه الظُّهُور بسيره الْعُقَلاَء فليس مـن الضـرورى أن نثبت أن الْعُقَلاَء فِعْلاً فِي زمـان الْمَعْصُوم × كـانوا يعملـون بخـبر الثِّقَه، بـل يقتضـى أن نثبت أن الطبع الْعُقَلاَئِيّ لو خلى وطبعه كان يعمل بخبر الثِّقَه، ولا نحتاج إلى إحراز الْعَمَل الخارجى.

ص: ٣٣٢

والخلاصه أن القضيه الطَّبْعِيَّه المعاصره للمعصوم × فِى سيره الْعُقَلَاء تكفى بينما هى غير كافيه فِى سيره الْمُتَشَرِّعَه.

الفارق الثَّانِى: هو أن سيره الْمُتَشَرِّعَه (سَوَاء بالمعنى الأَوَّل أو بالمعنى الثَّانِى) إذا استكمل سلوكها فلا معنى لاحتمال الردع عنها؛ وَذَلِكَ لأَنَّ الردع مستحيل؛ لأَنَّ سيره الْمُتَشَرِّعَه كما عرفنا تكشف عَنِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ كما يكشف المعلول عن علته. إذن، هذه السِّيَره هى وليده البيان الشَّرْعِيّ، ووجودها يَدُلّ عَلَىٰ أن الشَّارِع موافق لها؛ لأَنَّهَا أتت نتيجه موافقه الشَّارِع وإمضاء الشَّارِع، فسكوتها دليل عَلَىٰ عدم الردع فكيف نحتمل الردع عنها؟ فهذا تناقض؛ إذ من جهه هى موجوده وهى وليده للشارع ومن جهه أخرى نحتمل أَنْ يَكُونَ الشَّارِع قد ردع عنها.

فعلى سبيل المثال لو انْعَقَدَتْ سيرهُ الْمُتَشَرِّعَه عَلَىٰ الجهر فِى صلاه الظهر من يوم الجمعه أو عَلَىٰ الْعَمَل بخبر الثِّقَه، فهنا لا معنى للكلام عن أن الشَّارِع × هل ردع أم لم يردع؟ لأنه أساساً هنا لا يأتى احتمال الردع أبداً.

وهذا بخلاف سيره الْعُقَلَاء (أى: انعقاد الطبائع الْعُقَلَائِيَّه عَلَىٰ سلوكٍ مُعَيَّنٍ)؛ فَإِنَّهَا ليست وليده للبيان الشَّرْعِيّ حَتَّى يستحيل الردع عنه، فليس معنى ثبوت سيره الْعُقَلَاء عدم ردع الشَّارِع، فلذلك لَا بُدَّ من نفى هذا الاحتمال بالبرهان المتقدم.

وهذا هو الفارق الثَّانِى وهو أن سيره الْمُتَشَرِّعَه لا تحتاج إلى برهان ينفى الردع؛ لأَنَّهَا هى دليل لعدم الردع، بينما سيره الْعُقَلَاء بحاجه إلى برهان ينضم إليها وهذا البرهان يثبت أن الشَّارِع لم يردع عنها.

الفارق الثَّالِث: هو أن إثبات السِّيَره الْعُقَلَائِيَّه المعاصره للمعصوم × أيسر وأسهل من إثبات السِّيَره الْمُتَشَرِّعِيَّه المعاصره للمعصوم ×، سَوَاء الْمُتَشَرِّعِيَّه بالمعنى الأخص أو الْمُتَشَرِّعِيَّه بالمعنى الأعم؛ ذلك لأَنَّنَا ذكرنا سَابِقاً طُرقاً سته لإثبات معاصره السِّيَره للمعصوم ×، وكان بعض هذه الطرق مشتركاً بين سيره الْمُتَشَرِّعَه وسيره الْعُقَلَاء، لكن البعض الآخر من هذه الطرق كان مختصاً بسيره الْعُقَلَاء كالطريق الرَّابع والخامس. إذن، إن طرق إثبات السِّيَره الْعُقَلَائِيَّه المعاصره للمعصوم × أكثر من طرق إثبات سيره الْمُتَشَرِّعَه المعاصره للمعصوم ×، ومن الواضح أَنَّهُ كلما كانت طرق الإثبات أكثر وأوفر كان الإثبات أسهل وأيسر.

ص: ٣٣٣

الفـارق الرَّابع: أن الاِسْـتِدْلِال بِالسِّيرَهِ الْعُقَلَائِيَّه عَلَیٰ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ أوسع دائرةً من الاِسْـتِدْلِال بسـيره الْمُتَشَـرِّعَه، سَوَاء كان ذاك الحكم الشَّرْعِیّ حُكْماً وَاقِعِيّاً وقـد سـمينا هذه السِّيرَه بِالسِّيرَهِ الفقهيه (سَوَاء كان تَكْلِيفِيّاً أو وَضْـعِيّاً) أو كان الحكم الشَّرْعِیّ حُكْماً ظَاهِرِيّاً وهذه السِّيرَه سميناها بِالسِّيرَهِ الأصوليه((۱)).

وفی هذا الضوء تكون السِّيرَه الْعُقَلَائِيَّه عند الأُصُولِیّ وعند الفقيه أهمّ مِنَ السِّيرَهِ الْمُتَشَرِّعَه؛ ذلک لتنوّع مجال الاستفاده مِنَ السِّيرَهِ الْعُقَلَائِيَّه بينما مجال الاستفاده من سيره الْمُتَشَرِّعَه ومجال استخدامها لَيْسَ له ذاک التنوع.

والفـارق الخـامس والأـخير: هو أَنَّهُ قـلّ مـا ينحصـر الـدَّلِيل عَلَیٰ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ فِی المسـأله (سَوَاء الفقهيه أو الأـصوليه) بِـالسِّيرَهِ الْمُتَشَـرِّعَه؛ ذَلِكَ لأَنَّهُ غالباً توجـد فِی موارد السِّيرَه الْمُتَشَـرِّعِيَّه أدلهٌ أخری غير السِّيرَه الْمُتَشَـرِّعَه وذلک كالعموم والإطلاق، وهذا بخلاف السِّيرَه الْعُقَلَائِيَّه، فهی لا تقلّ مواردُها الَّتِی ينحصر الدَّلِيل فيها بِالسِّيرَهِ (أی: لا يوجد دليل آخر عَلَیٰ الحكم الشَّرْعِیّ).

هـذا تمام الكلام فِی هـذه الجهه الخامسه وبـذلک نكون قد انتهينا عن البحث عن السِّيرَه. بقی فِی الختام البحث عن تلک الحاله النَّفْسِيَّه الَّتِی تحصل للفقيه وَالَّتِی ذكرناها فِی أول بحث السِّيرَه وهی حاله التحرج عن الإفتاء وفق الصناعه وطبق القواعد والأدله.

فهنـاک حـاله تحصـل عنـد الكثير من الفقهـاء تمنعهم من أن يُعملوا مر الصـناعه، ولعل هـذه الحاله هی السَّبَب الَّذِی يجعلهم أن يفحصوا عن أدله أخری تلاـئم حالته النَّفْسِـيَّه، من قبيل الشـهره والإجماع المنقول أو القول بأن الخبر الضـعيف سـنداً ينجبر بعمل الأصـحاب أو القول بأن الخبر الصَّحِيح سـنداً يضـعف بإعراض الأصـحاب، بل أحياناً نری أكثر من ذلک، فعلی سبيل المثال جاء فِی كلمات الشـيخ الأنصاری ما هو أشد من ذلک حيث يقول بشأن بعض الروايات إنها صـحيحه سـنداً يعتضد بعمل الأصـحاب، وإليک نص كلامه: فلا يؤخذ بها ما لم تعتضد بعمل المشهور.

۱- (۱) - راجع عن ذلک الجلسه ۶۲.

ولعل من الأدِلَّه الَّتِی اصطنعت عَلَیٰ هـذا الأساس (أساس الملائمه مع الحاله النَّفْسِیَّه الموجوده) السِّیرَه والارتکاز، ولـذلک نجد أَنَّهُ کلمـا تقلصت دائره الأَدِلَّه السـابقه الَّتِی کان الفقهاء یتمسکون بها وأصبح الفقهاء یبتعـدون عنها توسعوا فِی دائره الارتکاز والسیره لکی یفی هذا الدَّلِیل بتلک الحاله النَّفْسِیَّه ویقوم مقام تلک الأَدِلَّه. فعلی سبیل المثال کثر التَّمَسُّک سَابِقاً بمسأله الإجماع المنقول أو الإجماع المنقول أو جبر السند بعمل الأصحاب أو وهن الخبر الصَّحِیح بإعراض الأصحاب، ولکن شَیْئاً فشیئاً تقلصت دائره التَّمَسُّک بهـذه الأَدِلَّه نتیجه بحوث الفقهاء عن هـذه الأَدِلَّه فِی الأُصُول وإبطالها، فکلما تقلصت دائره التَّمَسُّک بتلک الأَدِلَّه توسعت دائره التَّمَسُّک بِالسِّیرَهِ.

وعلی کُلّ حال یقع الکلام هنا:

تَارَةً فِی أصل هذه الحاله التحرجیه ونشوئها وأنه هل لها منشأ صحیح؟ وبعباره أخری: ما هی نکته هذه الحاله.

وأخری فِی الاتجاه نحو أدله تلائم هذه الحاله، ما هو وجهه وما هو مبرر أن ینزعها الفقیه ویتجه إلی أدله تلائم هذه الحاله.

أَمَّا الأمر الأَوَّل: وهو توجیه حاله التحرج عن الإفتاء بالحکم الشَّرْعِیّ الَّذِی تقتضیه الصناعه والقواعد، فنقول: إن هذه الحاله یمکن أن تنشأ من أحد عوامل وأسباب عدیده، أی: لهذه الحاله نکات ومبررات عدیده نقتصر عَلَیٰ وجهین منها:

الوجه الأَوَّل: أو یکون تحرج الفقیه نَفْسِیّاً عن الإفتاء بالحکم الإلزامی الَّذِی تقتضیه القواعدُ والصناعه، یکون ناشئاً من اطمئنانه الشخصی أو علمه الشخصی ببطلان هـذا الحکم، رغم أن القواعد تقتضی هـذا الحکم الإلزامی، فَحِینَئِذٍ تحصل تلک الحاله التحرجیه.

وهو لا یتمکن من أن ینقل هـذه الحاله النَّفْسِیَّه الموجوده عنـده تکویناً إلی الآخرین فمن هنا یفتش عن دلیل عَلَیٰ وفق مـذاقه، حَتَّی یصبح الدَّلِیل غطاء لهذا الفقیه لإثبات مقصوده للآخرین، ویوجب لهم الاطمئنان بذلک، وهذا الوجه صحیح.

ص: ٣٣٥

خاتمه البحث عن السِّيرَه/السِّيره/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأُصُول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: خاتمه البحث عن السِّيرَه/السِّيرَه/دلاله التقرير/الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللفظى/الدليل الشرعى/الأدله المحرزه/علم الأُصُول

كـان الكلام فِي ختـام البحث عن السِّيرَه فِي حـاله التحرج عن الإفتـاء والَّتِي تعرض بِالنِّسْبَةِ لكثير من الفقهاء، وقـد ذكرنا السَّبَب الأَوَّل من أسبابها.

السَّبَب الأَوَّل: أَنْ تَكُونَ هذه الحاله ناشئه من العلم والاطمئنان الشخصى ببطلان هذا الحكم.

السَّبَب الثَّانِي: أن لا تكون هـذه الحاله ناشـئه من العلم بالبطلان، بل هو شَاكّ فِي هـذا الحكم ولا يـدرى أن هـذا الحكم هل هو ثابت واقعاً أو غير ثابت، لكن مع ذلك باعتبار أَنَّهُ يرىٰ أن شـكَّه (فِي ثبوت هذا الحكم الإلزامى) شَكّ غير متعارف (لأَنَّ الشَّكّ المتعـارف والاعتيـادى هو الشَّكّ فِي مورد لا تتوفر فيه مقتضـيات العلم والاطمئنان)، وَحِينَئِذٍ هـذا الفقيه لا يمكنه أن يرتب عَلَىٰ شكه لا آثار الشَّكّ ولا آثار اليقين.

ونريـد بآثـار الشَّكّ الرجوع إلى القواعـد والأـدله والأُـصُول الْعَقْلِيَّه والنقليه المؤمنه. أى: حينمـا يشـك الإنسـان فِي حكم إلزامى تترتب عَلَىٰ شـكه آثـار، فهنـاك قواعـد عقليه ونقليه جعلت آثـاراً وأحكامـاً عَلَىٰ الشَّكّ، ولاـ يمكن للفقيه أن يرتب تلك الآثار والأحكام عَلَىٰ شكّه، كما لا يمكنه أن يرتب آثار اليقين، ومن هذا الآثار إسناد هذا الحكم إلى الشَّارِع والقيام بالإفتاء (أى: جواز الإفتاء).

أَمَّا آثار الشَّكّ فلأن آثار الشَّكّ هى القواعد المؤمنه، وهى إما عَقْلِيَّه وَإِمَّا شرعيه.

أَمَّا القواعـد الْعَقْلِيَّه المُؤَمِّنَه فلاـ توجـد عنـدنا قاعـده عَقْلِيَّه مؤمنه غير قاعـده قبـح العقاب بلا بيان عَلَىٰ القول بثبوتها، وهى قاعـده يحكم بهـا العقـل (عَلَىٰ القول بها) عنـدما لم يكن البيان تاماً لـدى الْمُكَلَّف بياناً بحسب المتعارف والعاده، وهـذا الفقيه تَمَّ لـديه البيان عَلَىٰ الحكم الشَّرْعِيّ بحسب المتعارف، فلا يحكم العقل بقبح عقاب هذا الإنسان.

ص: ۳۳۶

وَأَمَّا الأصول الشَّرْعِيَّه المؤمنه كأصاله البراءه مثلاً فأيضاً لا يمكنه التَّمَسُّك بها؛ إذ أَنَّهُ يرىٰ أن قوله رفع ما لا يعلمون منصرف عن مثله هو، فقـد أخـذ فِي دليـل أصاله البراءه عـدم العلم، أى: الشَّكّ فِي الْحُكْم الشَّرْعِيّ، والشك هـذا هو الشَّكّ المتعارف وليس الشَّكّ الشـاذ، كمـا أن أحكـام القطع الموضوعى تنصـرف عن مثـل القطع غير المتعارف وغير الاعتيادى كقطع القطاع، كـذلك الأحكـام المترتبه عَلَىٰ الشَّكّ (كالأـصول العمليه) منصـرفه عن الشَّكّ غير المتعـارف. فمن هنا هـذا الفقيه بما أَنَّهُ يعلم بأن شـكه شَـكّ غير متعـارف فلاـ يمكنه أن يرتّب آثـار الشَّكّ عَلَىٰ شـكه فيجرى أصـاله البراءه مثلاً فِي حق نفسه ويحصّل عَلَىٰ تأمين من ناحيه ذاك الحكم الإلزامى الَّذِي اقتضته القواعد والأدله.

هذا بِالنِّسْبَهِ إلى ما قلناه من أن هذا الفقيه لا من جهه يمكنه أن يرتب آثار الشَّكّ، ولا يقدر أن يرتب آثار اليقين أَيْضاً؛ لأنَّ الأثر البارز لليقين هو جواز الإفتاء وهو لا يقدر أن يفتى بالحكم الإلزامى الَّذِى اقتضته القواعد والصناعه؛ لأن المفروض أن هذا الفقيه شَاكّ بهذا الحكم وغير متيقن به، وإن لم يكن شكه شَكّاً متعارفاً، فعنوان الشَّكّ منصرف عن شكه، ولكن هذا لا يعنى أَنَّهُ أصبح متيقناً وقاطعاً بالإلزام، فلا يمكنه أن يفتى بهذا الحكم الإلزامى.

إذن عَلَىٰ كُلّ تقدير يقع هذا الفقيه فِى التحرج، فلا هو قادر عَلَىٰ أن يفتى بمر الصناعه لأنه شَاكّ فِى النَّتِيجَه الَّتِى أدت إليها الصناعه، ولا هو قادر أن يرجع إلى الأُصُول والقواعد المؤمنه، فيبقى فِى حاله الحرج.

أَمَّا الأمر الثَّانِى: وهو الكلام حول تبرير الأَدِلَّه الَّتِى تلائم حالته، فما هو وجه اتجاه الفقيه نحو العثور عَلَىٰ دليل وفق حالته النَّفْسِيَّه التحرجيه؟

ص: ٣٣٧

قد يقال: إن هذا النزوح مِنْ قِبَلِ الفقيه لا دليل عليه (أی: لا وجه لأن يتجه الفقيه عند حصول هكذا حاله نحو العثور عَلَىٰ دليل يوافق مقصوده)؛ ذَلِکَ لأَنَّ محاوله العثور هذه من نتائج المنطق الأرسطی القائل بأن الشیء لَا بُدَّ من أَنْ يَكُونَ إما ضَرُورِيّاً أو مكتسِبا (أی: منتهياً إلی الضروری)، فَمَثَلًا الإنسان عليه أَنْ يَكُونَ عالماً إما بشیء ضروری وَإِمَّا بشیء ينتهی إلی الضروری. وهذا المنطق خلَّف هذا التخيل فِی كُلِّ حقول المعرفه البشريه ومنها المجال الفقهی بأن المفروض عَلَىٰ الإنسان العالم والواعی أن يقبل بأی دعوی لا هی ضروريه ولا هی منتهيه إلی الضروره. هذا من نتائج ثقافه المنطق الأرسطی الَّذِی يقول: إن المعرفه لا بد وأن تنتهی إلی الضروره. ومن هنا يحاول الفقيه أن يجد فِی المقام برهاناً حتَّی لا ينتهی بلا دليل.

لكن الواقع أن العلم لَيْسَ دَائِماً نَاشِئاً من الدَّلِيل والبرهان؛ إذ قد ينشأ العلم من عِلَّه أَثَّرَتْ فِی الإنسان تَكْوِيناً وأوجدت العلمَ فِی الإنسان؛ فالعلم بنفسه أمر حادث قابع للقوانين العلميه، سَوَاء عَلِمَ العالمُ بمنشأ علمه أم لم يعلم. وليس حصول العلم بحاجه إلی التفتيش عن عِلَّه حصول العلم، كی نجدها فيوجد العلم، وَإِنَّمَا شأن العلم كشأن سائر العلل والمعاليل، فعلی سبيل المثال إن وجدت عِلَّه الحراره تحصل الحرارهُ، سَوَاء علمنا بمنشأ الحراره أم لم نعلم.

لكن هذا الكلام غير تَامّ وذلک لأن العلم وإن كان من الحوادث والممكنات وتابعاً لعلته وتسيطر عليه قوانين العليه، إلا أن العلم فِی غير الضروريات والبديهيات (كاستحاله اجتماع النقيضين) إِنَّمَا يكون علماً مَوْضُوعِيّاً (ونقصد به العلم الَّذِی تكون له مبررات مَوْضُوعِيَّه، أی: لم يكن هذا العلم حَاصِلًا من حالات نفسيه وأشباهها) وهو عباره عن الأقيسه والأشكال المنطقيه الأربعه المعروفه؛ إذ أن العلم بالنتيجه فِی هذه الأشكال الأربعه من القياس استُنتج من العلم بالمقدمات.

فلکی یصبح العلم مَوْضُوعِیّاً یجب علیه إما أن ینتهی إلی البرهان، وهو العلم الحاصل بأحد الأشکال الأربعه المنطقیه المعروفه.

وَإِمَّا یجب أن ینتهی إلی قوانین حساب الاحتمال، وهی الَّتِی نَقَّحَها سَیِّدُنَا الأُسْتَاذُ الشَّهِیدُ فِی المنطق الذاتی من کتابه القیم الأسس المنطقیه للاستقراء، أی: یحصل لنا من العلم بقضایا عدیده العلمُ بهذه القضیه، وتلک القضایا العدیده لَیْسَ کالصغری والکبری؛ لأَنَّ العلم بالصغری والکبری (فِی القیاس) یستلزم العلم بالنتیجه؛ لأَنَّ النَّتِیجَه مستبطَنه فِی المقدمات؛ فَإِنَّ النَّتِیجَه إما هی أصغر من المقدمات أو هی مساویه لها، لکن فِی العلم المنتهی إلی قوانین حساب الاحتمال لا یستلزم العلم بالمقدمات العلمَ بالنتیجه من الناحیه الْعَقْلِیَّه، لکن کُلّ قَضِیَّه من هذه القضایا تُشَکِّلُ قیمه احتمالیه، فإذا تراکمت هذه القیم الاحتمالیه یحصل العلم عَلَی شرح قد نشرحه فیما یأتی (فِی بحث التواتر) قریباً إن شاء الله تعالی.

وعلی کُلّ، لکی یکون العلم موضوعیاً له مبرراته الموضوعیه لاَ بُدَّ أن یَنْتَهِی إما إلی البرهان وَإِمَّا إلی قوانین حساب الاحتمال، وَإِلاَّ فَسَوْفَ یکون هذا العلم نَاشِئاً من الوهم أو عن مقاییس لا ینبغی للإنسان أن یحصل له العلم بسببها.

وعلیه فنفس نزوح الفقیه إلی دلیل یلائم حالته (أی: نفس تفتیشه عن عِلَّه تلائم حالته) قد یوضِّح له أن علمه هل هو علم موضوعی له مبررات مَوْضُوعِیَّه أو أَنَّهُ علم غیر موضوعی، فقد یکون هذا سَبَباً لتراجعه عن علمه. إذن، إن التفتیش عن عِلَّه العلم والنزوح إلی دلیل یلائم حالته، لَیْسَ فاقداً للمبرر، بل له وجه صحیح ونحن مع هذا النزوح والتفتیش.

هذا تمام الکلام فِی السِّیرَه وبه تَمَّ الکلام عن دلاله التقریر، وبذلک تَمَّ البحث عن دلاله الدَّلِیل الشَّرْعِیّ غیر اللَّفْظِیّ الَّذِی کان یتمثل فِی قول الْمَعْصُوم وتقریره، وقبل هذا کان بحثنا عن دلاله دلیل الشَّرْعِیّ اللَّفْظِیّ. إذن، إلی الآن تَمَّ لدینا بحثان من بحوث الدَّلِیل الشَّرْعِیّ:

البحث الأَوَّل: بحث دلالات الدَّلِيل الشَّرْعِيّ اللَّفْظِيّ وقد استغرق خمساً وعشرين بحثاً درسناها طيله سنين.

البحث الثَّانِي: بحث دلالات الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللَّفْظِيّ وهذا ما انتهينا منه الآن.

أَمَّا البحث الثَّالِث: فهو البحث عن صدور الدَّلِيل من الشَّارِع، وهذا ما سندرسه تباعاً إن شاء الله تعالى.

البحث الثَّالِث: إثبات صدور الدَّلِيل الشَّرْعِيّ/الفصل الأَوَّل: الأدله المحرزه/علم الأُصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان:

البحث الثَّالِث: إثبات صدور الدَّلِيل الشَّرْعِيّ/الفصل الأَوَّل: الأدله المحرزه/علم الأُصول

(الفصل الأَوَّل: الأَدِلَّه المحرزه)

البحث الثَّالِث

صدور الدَّلِيل الشَّرْعِيّ من الشَّارِع ×

بعد أن تَحَدَّثْنا فِي البحث الأَوَّل عن دلالات الدَّلِيل الشَّرْعِيّ اللَّفْظِيّ وفي البحث الثَّانِي عن دلالات الدَّلِيل الشَّرْعِيّ غير اللَّفْظِيّ حان الوقت لدراسه الطرق والوسائل الَّتِي بها يثبت صدور الدَّلِيل الشَّرْعِيّ (اللَّفْظِيّ وغير اللَّفْظِيّ) من الشَّارِع، فما هي الطرق الَّتِي نُثبت بها أن الإمام × قال كذا أو فعل كذا، أو أمضى كذا؟

وهذه الطرق والوسائل عَلَىٰ نحوين:

أحدهما: وسائل الإثبات الوجداني وهي الطرق والأسباب الَّتِي توجب لنا اليقين الوجداني بصدور الدَّلِيل من الشَّارِع.

وثانيهما: وسائل الإثبات التَّعَبُّدِيّ وهي الطرق والأسباب الَّتِي لا توجب لنا اليقين الوجداني بالصدور، بل توجب التعبد بالصدور.

فلابد من الكلام عن كُلّ واحد من هذين النحوين تباعاً:

النَّحْو الأَوَّل

وسائل الإثبات الوجداني

وسائل الإثبات الوجداني لِلدَّلِيلِ الشَّرْعِيّ بِالنِّسْبَهِ إلى غير المعاصرين للمعصومين ^ عباره عن الطرق الَّتِي توجب لهم العلم واليقين والقطع بصدور الدَّلِيل من الشَّارِع، ولا يمكن حصر هذه الطرق، ولكن يمكن ذكر ثلاثه طرق رئيسيه منها وهي:

ص: ۳۴۰

الطريقه الأولی: الإخبار الحسی المتعدد إلی درجهٍ توجب اليقين، وهو المسمی بالخبر المتواتر.

الطريقه الثّانيه: الإخبار الحدسی المتعدد بدرجهٍ توجب اليقين، وهو المسمی بالإجماع والشهره.

الطريقه الثّالثه: الآثار المحسوسه الكاشفه (بطريق الإنّ) عن الدَّلِيل الشَّرْعِیّ، وهی عباره عن سيره الْمُتَشَرِّعَه الَّتِی مضی الحديث عنها مفصَّلاً فِی البحث السابق بمناسبه البحث عن دلاله التقرير، فلم تبق هناك نكته تدعو إلی البحث عنها هنا.

وبما أن هذه الطرق كُلّهَا إِنَّمَا يقوم حصول اليقين بموجبها عَلَی أساس حساب الاحتمالات، فمن المناسب أن نَتَحَدَّثُ بإيجاز عن كَيْفِيَّه تكوّن اليقين عَلَی أساس حساب الاحتمال فنقول: إن اليقين أو القطع عَلَی قسمين:

القسم الأَوَّل: اليقين الموضوعی، ونقصد به اليقين الَّذِی يكون القاطع فيه مُصِيباً فِی حصول ذاك اليقين له، بمعنی أَنَّ هذا الإنسان يمتلك مبررات مَوْضُوعِيَّه ومناشئ عُقَلاَئِيَّه لحصول هذا القطع واليقين، بحيث يحصل هذا اليقين لغيره أَيْضاً متی ما حصلت لديه تلك المبررات ووجدت عنده تلك المناشئ، كاليقين الحاصل بسبب التواتر كما يأتی إن شاء الله تعالی.

القسم الثَّانِی: اليقين الذاتی، ونقصد به اليقين الَّذِی لا يكون القاطع مُصِيباً فِی حصوله، بمعنی عدم وجود مبررات مَوْضُوعِيَّه ومناشئ عُقَلاَئِيَّه لقطعه، وَإِنَّمَا حصل له القطع عَلَی أثر حاله نفسيه خاصه به أو عَلَی أثر عوامل أخری، بحيث أن الظَّرْف الموضوعی الَّذِی عاشه القاطع لو عاشه غيره لم يحصل له القطع، كاليقين الحاصل من إخبار إنسان واحدٍ تكون نسبه الصدق فِی إخباراته عموما بدرجه سبعين بالمائه؛ فَإِنَّ المفروض أن لا يحصل اليقين بسببه، وَإِنَّمَا يحصل الظن بدرجه سبعين فِی المائه مثلاً.

ونحن حينما نتكلم عن حُجِّيَّه القطع بعد افتراض تحققه لا نفرّق بين هذين القسمين بل نقول بِحُجِّيَّتهما معاً - كما تَقَدَّمَ فِی مباحث القطع -، ولكن هنا حينما نتكلم عن الأسباب والأدوات والوسائل الموجِبه لليقين والإحراز فمن المعقول أن نهتمّ بالتمييز بين الأسباب الموجبه لليقين الموضوعی وبين غيرها، ابتعاداً بقدر الإمكان عن التورّط فِی غير اليقين الموضوعی.

ص: ۳۴۱

واليقين الْمَوْضُوعِىّ بقضيه من القضايا عَلَى قسمين:

اليقين الْمَوْضُوعِىّ الأَوَّلِىّ، كاليقين بالقضايا الضروريه البديهيه، كاستحاله اجتماع النقيضين.

اليقين الْمَوْضُوعِىّ المُسْتَنْتَج وهو عَلَى ضربين أَيْضاً:

الضرب الأَوَّل: اليقين الْمَوْضُوعِىّ الاستنباطى بقضيهٍ مّا، وهو اليقين الَّذِى كون سببه عباره عن اليقين الْمَوْضُوعِىّ بقضيه أخرى تتضمن أو تستلزم عقلًا تلك القضيه، ويكون الاستنتاج حِينَئِذٍ قَائِماً عَلَى أساس قياسٍ من الأقيسه المنطقيه (أى: الأشكال الأربعه) مثل قولنا: زيد إنسان وكُلّ إنسان يموت فـزيد يموت، وهنا نلاحظ أن النَّتِيجَه (وهى زيد يموت) أصغر من المقدمات، بينما الْمُقَدِّمَه كانت عباره عن كُلّ إنسان يموت، وقد تكون النَّتِيجَه متساويه مثل: الحيوان إما صامت وَإِمَّا ناطق والصامت يموت والناطق يموت إذن الحيوان يموت؛ فَإِنَّ اليقين الْمَوْضُوعِىّ بالنتيجه فِى هذين القياسين سببه هو اليقين الْمَوْضُوعِىّ بالصغرى والكبرى فيهما.

الثَّانِى: اليقين الْمَوْضُوعِىّ الاستقرائى بقضيهٍ مّا، وهو اليقين الَّذِى يكون سببه عباره عن اليقين بمجموعه من القضايا لا تتضمن ولا تستلزم عقلًا تلك القضيه (عَلَى عكس ما كان فِى اليقين الاستنباطى)، لكن كُلّ واحده من هذه القضايا تُشَكِّلُ قيمه احتماليه (أو قولوا تُشَكِّلُ قرينه) بدرجهٍ مّا لإثبات تلك القضيه. وبتراكم تلك القيم الاحتماليه تزداد درجه احتمال تلك القضيه وتتصاعد حتَّى يصبح احتمال نقيضها قريباً من الصِّفر وبسبب ذلك يزول احتمال النقيض نتيجه ضآلته وكون الذِّهْن البشرى مخلوقاً عَلَى نحو لا يحتفظ باحتمالات ضئيله قريبه من الصفر.

ومثال ذلك أن نشاهد اقتران حادثه معيّنه (كتمدد الحديد) بحادثه أخرى (كالحراره) مرات كثيره جِدّاً؛ فَإِنَّ هذه الاقترانات المتكرره هى مجموعه قضايا لا تتضمن ولا تستلزم عَقْلًا أَنْ تَكُونَ إحدى الحادثتين (وهى الحراره) عِلَّةً للأخرى (وهى التمدد)؛ إذ قد يكون اقتران الحادثتين صدفه، ويكون للحادثه الأخرى (وهى التمدد) عِلَّه غير منظوره، ولكن حيث أن من المحتمل فِى كُلّ اقتران أن لا يكون صدفه، وأن لا تكون هناك عِلَّه غير منظوره، فيعتبر كُلّ اقتران وكل قَضِيَّه قرينهً احتماليه عَلَى عِلِّيَّه إحدى الحادثتين (وهى الحراره) للأخرى (وهى التمدد) وبتعدد هذه القرائن الاحتماليه وتراكمها يقوى احتمال العليه ويضعف احتمال عدمها حتَّى يصبح احتمال العدم قريبا من الصفر فيزول ويحدث فِى النفس اليقين بالعليه وبأن كُلّ حديد يتمدد بالحراره.

ص: ٣٤٢

إذن، فاليقين الموضوعى الْمُسْتَنْتَج بقضيهٍ مّا تَارَهً يقوم عَلَىٰ أساس القياس وأخرى يقوم عَلَىٰ أساس الاستقراء. والنتيجه فِى القياس مستبطَنه دَائِماً فِى المقدمات؛ لأَنَّ النَّتِيجَه إما هى أصغر من المقدمات (كالمثال الأَوَّل المتقدم) أو مساويه لها (كما فِى المثال الثَّانِى)، وهذا بخلاف النَّتِيجَه فِى الاستقراء؛ لأَنَّها غير مستبطنه فِى المقدمات الَّتِى يتكوّن منها الاستقراءُ؛ لأَنَّهَا أكبر وأوسع من مقدماتها. ففى المثال السابق نجد أن النَّتِيجَه وهى أن كُلّ حديد يتمدد بالحراره أكبر وأوسع من الاقترانات المتكرره؛ لأَنَّهَا مهما كثرت فهى لا تشمل كُلّ حديد.

وعَلَىٰ كُلّ حال، إن الطرق والوسائل الَّتِى تذكر عَادَهً لإثبات الدَّلِيل الشَّرْعِىّ وإحرازه وجداناً كهلا من وسائل اليقين الْمَوْضُوعِىّ الاستقرائى كما سنرى ذلك - إن شاء الله تعالى - وهى عباره عن: ١)- السِّيرَه. ٢)- الخبر المتواتر. ٣)- الإجماع. ۴)- الشهره.

أَمَّا السِّيرَه فقد تَقَدَّمَ الحديث عنها مُفَصَّلاً فِى البحث السابق بمناسبه البحث عن دلاله تقرير الْمَعْصُوم ×، فلا نعيد.

إذن، يبقى علينا أن نبحث عن الطرق الثَّلَاثه الأخرى وهى:

١)- الخبر المتواتر.

٢)- الإجماع.

٣)- الشهره.

الخبر المتواتر/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِىّ الاستقرائى/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصُول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان:

الخبر المتواتر/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِىّ الاستقرائى/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصُول

١)- الخبر المتواتر

ويقع الكلام حوله فِى أربع جهات:

الجهه الأولى: فِى حَقِيقَهِ التواتر وكيفيه إفادته اليقين.

الجهه الثَّانيه: فِى ضابط التواتر والعوامل المؤثره فِى حصول اليقين.

الجهه الثَّالثه: فِى التواتر غير المباشر (أى: مع الواسطه)، وبعباره أخرى: تَعَدّد الوسائط فِى التَّوَاتُر.

ص: ٣۴٣

الجهه الرَّابِعَه: فِی أقسام التواتر.

الجهه الأولی: حَقِیقَه التَّوَاتُر

أَمَّا الجهه الأولی: ففی حَقِیقَه التَّوَاتُرِ وأنه کیف یوجب الیقین؟ حیث أَنَّ أوضح مصادیق الخبر العلمی الَّذِی یفید الیقین الحقیقی أو الیقین العرفیّ (وهو الاطمئنان)عباره عن الخبر الَّذِی یکون قَطْعِیّاً بالکثره وهو المتواتر، وَأَمَّا الخبر الَّذِی یکون قَطْعِیّاً بعامل آخر غیر الکثره فلا یعتبر یَقِینِیّاً، وفی مقابل الخبر العلمی یوجد قسم ثانٍ من الخبر وهو الخبر غیر العلمی الَّذِی لا یفید الیقین ولا الاطمئنان، وهو الخبر الواحد فِی اصطلاحهم، وقد اتّجه بحثهم عن حُجِّیَّه الخبر نحوَ القسم الثَّانِی (أی: الخبر غیر العلمی وهو الخبر الواحد) ونحن أَیْضاً سوف نبحث عنه – إن شاء الله تعالی – فِی النَّحْو الثَّانِی من وسائل الإثبات.

وَأَمَّا القسم الأَوَّل وهو الخبر العلمی، فبعد أن کان قطعیاً لم یبق معنی للبحث عن حُجِّیَّتُه؛ لأَنَّ مُقْتَضَی کونه قطعیاً هو أن العقل یحکم بحجیته بلا حاجه لإقامه دلیل شرعی عَلَی حُجِّیَّتُه. ولکن مع ذلک رأینا أن من المناسب التکلم فِی الْقِسْمِ الأَوَّل، وذلک لا عن حُجِّیَّتِه، بل عن کَیْفِیَّه إیجابه الیقین والضابط الفنّی لذلک ولو فِی الجمله؛ لأَنَّ فهم کَیْفِیَّه إنتاجا لتواتر للعلم والیقین وتشخیص المیزان الفنی له یؤدی إلی إمکان اتخاذ الاختیارات المناسبه فِی فروع بحث التَّوَاتُر کالتواتر الإجمالی والمعنوی وغیرهما من مسائل التَّوَاتُر الَّتِی هی بحاجه إلی اتخاذ اختیارات تجاهها؛ فَإِنَّ هذه الاختیارات سوف تکون أکثر سداداً وصواباً حینما نبحث عن حَقِیقَه التَّوَاتُر وسبب حصول الیقین منه وسرعه حصوله وبطئه.

إذن، فالکلام الآن إِنَّمَا هو عن أن التَّوَاتُر کیف یوجب الیقین والقطع؟ وبعباره أخری: هل أن الیقین الْمَوْضُوعِیّ بالقضیه المتواتره یقینٌ استنباطی قائم عَلَی أساس قیاس منطقی، أم هو یقین استقرائی قائم عَلَی أساس تراکم قیم احتمالیه وازدیاد درجه احتمال القضیه المتواتره حتَّی یصبح احتمال نقیضها قریباً من الصفر، فیزول من الذِّهْن؟!

فنقول: عُرِّف التَّوَاتُر أو الخبر المتواتر فِی المنطق بأنه عباره عن إخبار جماعه کثیرین یمتنع تواطؤهم عَلَیٰ الکذب.

فالقضیه المتواتره هی الَّتِی یجتمع عَلَیٰ الإخبار عنها عدد کبیر من المخبِرین بنحوٍ یستحیل تواطؤهم واتفاقهم عَلَیٰ الکذب نتیجه کثرتهم العددیه.

ولدی تحلیل هذا التعریف وتمحیصه یرجع إلی أن دلیلیه القضیه المتواتره تنحلّ إلی مقدّمتین بمعنی أن المنطق یفترض فِی هذا التعریف أن القضیه المتواتره مُسْتَنْتَجه من مجموع مقدمتین:

الْمُقَدِّمَه الأولی (بمثابه الصغری): وهی عباره عن تواجد عدد کبیر من المخبِرین واجتماعهم عَلَیٰ الإِخبار بقضیه معیّنه کموت زید مثلاً، وهذه الصغری ثابته لنا بالحس.

الْمُقَدِّمَه الثَّانیه (بمثابه الکبری): وهی أن کُلّ عدد من هذا القبیل یستحیل تواطؤهم عَلَیٰ الکذب، وهذه الکبری یفترض المنطق أَنَّهَا ثابته بحکم العقل، ولیست مستمدّه من المشاهدات والتجارب الخارجیه، فلو سألنا المنطق: کیف تثبت أن الجماعه الکثیره کالألف مثلاً یستحیل اجتماعها وتواطؤها عَلَیٰ الکذب؟ یقول: إن هذا مِمَّا یستقل به العقل کاستقلاله باستحاله اجتماع النقیضین.

فالکبری بدیهیه یحکم بها العقل بمجرد تصورها وتُعتبر من القضایا الأولیه فِی العقل، فإذا ضممنا الصغری الخارجیه الثَّابِتَه بالحس إلی الکبری الْعَقْلِیَّه الَّتِی یحکم بها العقل کانت النَّتِیجَه عباره عن استحاله کون القضیه المخبر بها (وهی موت زید مثلاً) کاذبه، وهذا معناه حصول الیقین الْمَوْضُوعِیّ لنا بتلک القضیه من خلال هذا القیاس المنطقی، فیثبت حِینَئِذٍ صدق القضیه المتواتره وحقّانیتها عَلَیٰ طریقه القیاس.

ونظراً لما قلناه (من أن الکبری فِی القیاس المستدلّ به عَلَیٰ القضیه المتواتره) من القضایا الضروریه الْعَقْلِیَّه عند المنطق الأرسطی، لذا عَدَّ هذا المنطلق القضیه المتواتره من جمله القضایا الضروریه السّتّ الَّتِی تنتهی إلیها کُلّ قضایا البرهان؛ فَإِنَّ المنطق الأرسطی یریٰ أن قضایا المعرفه البشریه الَّتِی هی جدیره بالثقه ویجب قبولها هی القضایا الَّتِی تتّسم بطابع الیقین، ویری بالیقین تصدیق العقل بقضیهٍ تصدیقاً جازماً لا یمکن زواله أو زعزعته، فکل قَضِیَّه یتاح لها هذا اللون من التصدیق تعتبر قَضِیَّه یقینیهً.

والقضايا اليقينيه عَلَىٰ قسمين:

القسم الأَوَّل: القضايا اليقينيه المستدلَّه أو الْمُسْتَنْتَجه الَّتِی اکتسبت طابعها الیقینی بسبب کونها نتیجه لقضایا یقینیه سابقه.

القسم الثَّانِی: القضایا الیقینیه الرئیسیه الَّتِی تشکّل المنطلقات الأولیه للیقین فِی المعرفه البشریه، وتضع حَدّاً وبدایهً للتسلسل فِی استنتاج القضایا بعضها من بعض، وأحیاناً یُعبر عنه بمبدأ المعرفه البشریه.

ویُصنّف المنطقُ الأرسطی القسمَ الثَّانِی هذا (أی: هذه القضایا الیقینیه الرئیسیّه) إلی سته أصناف:

الصنف الأَوَّل: الأولیات وهی قضایا یُصَدِّقُ العقلُ بها لذاتها، أی: نفس تصور الطرفین کاف فِی أن یحکم العقل بصدق هذه القضیه، من قبیل قولنا: النقیضان لا یجتمعان، فبمجرد تصور النقیضین وتصور الاجتماع یحکم العقل بأنهما لا یجتمعان. أو مثل: الکل أعظم من الجزء.

الصنف الثَّانِی: المحسوسات، وهی القضایا الَّتِی یحکم بها العقل بواسطه الحس لا لذاتها، أی: لا یکفی فیها مجرد تصور الطرفین، والحس عَلَىٰ قسمین: الحس الظاهر والحس الباطن. القضایا المتیقنه بواسطه الحس الظاهر تُسمی بالحسیات من قبیل: هذه النار حاره؛ فَإِنَّ هذا التصدیق لم یأت بسبب تصور الطرفین بل نتیجه إحساسنا حراره النار، ومثل الشمس مضیئه. والقضایا المتیقنه بواسطه الحس الباطن تسمی بالوجدانیات مثل: أنا أفکر أو أنا جائع أو الحکم بأن لنا حُبّاً وبغضاً وهکذا، فالعقل یصدق تصدیقا جازما بسبب الحس الجائع، فإن الجوع والألم والحب والبغض أمور لا تُری ولا تُلمس.

الصنف الثَّالِث: التجریبیات وهی القضایا الَّتِی یحکم بها العقل بواسطه تکرر المشاهده فِی إحساسنا. من قبیل الحکم بأن کُلّ نار حاره.

الصنف الرَّابِع: المتواترات (وهی محل البحث) وهی قضایا یحکم بها العقل بواسطه إخبار عدد کبیر بها یمتنع تواطء هذا العدد عَلَىٰ الکذب، من قبیل حکم العقل بوجود مکان اسمه مکه المکرمه أو مکان اسمه المدینه المنوره.

ص: ۳۴۶

الصـنف الخامس: الحدسيات، وهى قضايا يحكم بها العقل عَلَىٰ أساس حدث قوى، بحيث يزول الشَّكّ. من قبيل حكمنا بأن نور القمر مستفاد من نور الشمس.

الصـنف السادس: الفطريات، وهى قضايا لا يكفى فيها تصور الطرفين فِى الجزم بها وتصديق العقل بها بل لَا بُدَّ من الحد الوسط، إلا أن هـذا الحـد الوسط دَائِماً موجود، ومن هنا يصـدق العقل بهـذه القضـيه. وهـذا ما يعبر عنها أحياناً بقضايا قياساتها معها. مثل قولنـا: الاـثنين نصف الأـربعه؛ لأَـنَّ الأـربعه تنقسم إلى هـذا وإلى مـا يسـاويه، وكلما كان هناك عـدد ينقسم إلى شـىء وإلى ما يساويه، إذن يكون هذا الشيء نصف ذاك العدد.

إذن، كُلّ قَضِيَّه يستدل عَلَيها بمقدمات تنتمى إلى هذه الأصناف السته، تكون تلك قَضِيَّه يقينيه نَظَرِيَّه مكتسَبه من هذه القضايا. فالقضايا اليقينيه الست تُشَكِّلُ القاعـده الرئيسـيه للمعرفه الَّتِى هى جـديره بالقبول والتصـديق فِى نظر المنطق الأرسـطى، والقضايا الْمُسْتَنْتَجه من هـذه القضايـا بشـكل مباشـر أو غير مباشـر تُعتبر البنـاء العلوى للمعرفه الواجبه القبول. إذن، هنـاك قاعـده رئيسـيه للمعرفه اليقينيه الَّتِى يجب قبولها (وهى الأصناف السته) وهناك بناء علوى عَلَىٰ هذه القاعده.

الخبر المتواتر / وسائل اليقين الْمَوْضُوعِيّ الاستقرائى /إثبات الصدور /الأدله المحرزه /علم الأُصُول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان:

الخبر المتواتر/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِيّ الاستقرائى/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصُول

تلخص من بحث أمس أن القضايا اليقينيه الست الضـروريه تُعتبر القاعـده الرئيسـيه للمعرفه البشـريه وهى المعرفه الجديره بالقبول حسب المنطق الأرسـطى. والقضايـا الَّتِى تُسـتنتج من هـذه القضايـا الست تُشَكِّلُ البنـاء العلـوى للمعرفه البشـريه. ويُطلـق حسـب مصـطلحات المنطلـق الأرسـطى عَلَىٰ هـذه المعرفه بقاعـدتها وبنائهـا العرفىّ اسم المعرفه البرهـانيه، ويُطلق عَلَىٰ الاِسْـتِدْلال الَّذِى يُسـتخدم فِى إطار هذه المعرفه واستنتاج قَضِيَّه من قَضِيَّه أخرى اسم البرهان. فالبرهان هو الدَّلِيل الَّذِى من خلاله يُراد إثبات قَضِيَّه يقينيه من هذه القضايا الضروريه الست. إذن، القضايا اليقينيه الست هى المبادئ الرئيسيه فِى الاِسْتِدْلِال فِى المنطق الأرسطى.

ص: ٣٤٧

إلاـ أن المبـادئ الأـوليه للاسـتدلال فِى رأى هـذا المنطق لاـ تنحصـر فِى هـذه القضايـا، وهـذه القضايا الست هى المبادئ الأوليه للاسـتدلال اليقينى الْبُرْهَانِيّ، وهو الاِسْتِدْلِال الَّذِى يوجب معرفةً واجبه القبول. وهذا أحد أقسام الاِسْتِدْلِال، وهناك استدلالات لا تؤدى إلى المعرفه البرهانيه؛ فَإِنَّ هناك اسـتدلالات غير برهانيه والمنطلق فِيها يختلف عن بدايات القضايا البرهانيه. ومن هنا يعتبر المنطق الأرسـطى مجموعَ القضايـا الست (الَّتِى ذكرناها) أحـد مبادئ الاِسْـتِدْلِال ويرى إلى جانبها أصـنافاً أخرى من القضايا هى أَيْضاً مبـادئ للاسـتدلال ولٰكِنَّهَـا مبـادئ للمعرفه غير اليقينيه وهى القضايـا المظنـونه والمشـهوره والمسـلمه والمقبـوله والـوهميه والمشبَّهه حسب المصطلح الأرسطى.

إذن، من حيث المجموع مبادئ الاِسْتِدْلاِل الَّذِی یستهدف إیجاد التصدیق بالقضیه المستدله عباره عن سبعه أصناف:

الصنف الأَوَّل: الیقینیات وهی القضایا الست الضروریه الیقینیه المتقدمه بالأمس.

الصنف الثَّانِی: المظنونات، وهی القضایا الَّتِی یعرّفها المنطق الأرسطی بِأَنَّهَا قضایا یُرَجِّحُ العقلُ صدقَها (أی: یجوز کذبها فِی الوقت نفسه ولا یثق بها العقل مائه فِی المائه)، کما لو رأی إنسانٌ أن زیداً یتکلم بصوره سریه مع عدوه، فیستنتج من هذا أَنَّهُ یتکلم ضده، لأنه یُسارّ عدوه، أو أن فلاناً باعتباره عاطلاً عن الْعَمَل یکون سافلاً.

الصنف الثَّالِث: المشهورات، وهی القضایا الَّتِی لا سند للإنسان فِی التصدیق بها إلا شهرتها (قضایا لا واقع لها إلا تطابق آراء النَّاس علیها)، من قبیل حسن العدل وقبح الظلم (طَبْعاً عند المنطق الأرسطی).

الصنف الرَّابع: المسلّمات، وهی القضایا الَّتِی قد یحصل التسالم بینک وبین غیرک عَلَی صدقها وثبوتها، کالتسالم الفقهی عَلَی مسأله فِقْهِیَّه.

الصنف الخامس: المقبولات، وهی القضایا المأخوذه تقلیداً (ولیس استدلالاً واقتناعاً) ممن یوثَق بصدقه، وذلک إما لأمر سماوی من قبیل الشَّرِیعَه (وسبب صدقنا بکلام النَّبِیّ هو صدور المعجزه منه!)، وَإِمَّا لأمر غیر سماویّ وذلک من قبیل الأخذ بکلام الحکماء والعلماء والمتخصصین وذلک لمزید علمهم وخبرتهم مثلاً.

الصنف السادس: الموهومات أو الوهميات، وهى القضايا الكاذبه الَّتِى ينساق الإنسان إلى التصديق بها نتيجه الأنس والألفه الموجوده بين الإنسان وبين المحسوسات، من قبيل التصديق بالقضيه القائله بأن كُلّ موجود له مكان وجِهَهٌ، بينما لا يرضخ العقل له. وَالسَّبَب فِى هذا التوهم هو أَنَّ الإنسان ألِفَ المحسوساتِ ولذلك بات يعمم هذا الحكم لغير المحسوسات أَيْضاً.

الصنف السابع: المشبَّهات، وهى القضايا الكاذبه الَّتِى قد يصدق بها الإنسان لشبهها بالقضايا اليقينيه أو لأنها تشبه المشهورات، كقضيهٍ تشبه اجتماع النقيضين.

إذن، إن هذه الأصناف السبعه هى مبادئ كُلّ استدلال يُرَاد منه إنتاج قَضِيَّه ويُطلق المنطق الأرسطى اسم البرهان عَلَىٰ كُلّ استدلال لا يستخدم من المقدمات سوى القضايا اليقينيه، ويُطلق اسمَ الجدل عَلَىٰ كُلّ استدلال يستخدم من المقدمات القضايا المشهوره والقضايا المسلَّمه، ويطلق اسم الخطابه عَلَىٰ كُلّ استدلال يستخدم المظنونات أو المقبولات ويطلق اسم السفسطه أو المشاغبه عَلَىٰ كُلّ استدلال يستخدم الصنفين الأخيرين، أى: القضايا الموهمه أو المشبَّهه.

هذا عرض سريعٍ لموقف المنطق الأرسطى من المعرفه، وبهذا العرض بصوره عَامَّه اتضح أن موقع القضيه المتواتره فِى المنطق الأرسطى هو القاعده الرئيسيه الأساسيه للمعرفه البرهانيه الَّتِى هى أهم معرفه عند المنطق الأرسطى باعتبار أن المتواترات إحدى اليقينيات الست.

وَمِنَ الْوَاضِح أَنَّ القضيه المتواتره إِنَّمَا جعلت مِنْ قِبَلِ المنطق الأرسطى من ضمن القضايا الضروريه الست باعتبار أن الكبرى الواقعه فِى القياس الَّذِى يُسْتَدَلّ به عَلَىٰ القضيه المتواتره ضروريه، وَإِلاَّ فإن القضيه المتواتره نفسها (كموت زيد الَّذِى أخبر به ألف شخص) نتيجه مُسْتَنْتَجهٌ من القياس ومستدل عليها بالقياس وليست من القضايا الضروريه (بل من هى من القضايا المكتَسَبه)، وَبِالتَّالِى لا يكون اليقين بها يَقِيناً أَوَّلِيّاً. إذن، اليقين بالقضيه المتواتره يقين موضوعى استنباطى (لأن النَّتِيجَه مستبطنه فِى المقدمات وأصغر منها((١))).

ص: ٣٤٩

١- (١) - الصغرى هى اجتمع ألف إنسان فِى الإخبار عن موت زيد والكبرى وكلما اجتمع ألف إنسان عَلَىٰ الإخبار بقضيه من القضايا أو حادثه من الحوادث ثبت صدق تلك القضيه واستحال كذبها والنَّتِيجَه لم يثبت موت زيد، فالنتيجه أصغرى من الكبرى.

هـذا هو تفسـير المنطق الأرسـطى للقضـيه المتواتره وأنه كيف يحصل اليقين بسـبب التَّوَاتُر، ومن خلال قياس مركَّب من صـغرى حسـيه وكبرى عَقْلِيَّه بـديهيه أوليه، هى اسـتحاله اجتماع ألف شـخص عَلَى الكذب. فالمنطق الأرسـطى يعتبر هذه الاسـتحاله مثل استحاله اجتماع النقيضين الَّتِى هى من الأوليات.

وهذا التفسـير الأرسـطى للقضـيه المتواتره يشابه تماماً تفسيرَ المنطق الأرسطى للقضيه التجريبيه (الَّتِى هى من جمله القضايا الست المتقـدمه)، فـإذا اقترنت الحراره المسـلطه عَلَى الحديـد مثلاً ـ بتمـدد الحديـد فِى ألف مَرَّه، هنا سوف تكون النَّتِيجَه عباره عن أن الحراره عِلَّه للتمـدد، وهـذه العليه الَّتِى ثبتت بـالتجربه والمشاهـده (عِلِّيَّه الحراره للتمـدد) مُسْتَنْتَجهٌ من قيـاس مؤلـف من صـغرى وكبرى، صـغراها حسيه (وهى أن حادثه التمـدد اقترنت بحادثه الحراره فِى ألف مَرَّه) وكبراها عَقْلِيَّه تقول بأن من المسـتحيل أَنْ يَكُونَ هـذا الاـقتران المتكرر ألف مَرَّه صُـدفهً، فـإن الصـدفه لاـ تكون دائميه ولاـ غـالبيه، إذن يسـتحيل أَنْ يَكُونَ اقـتران التمـدد بـالحراره فِى كُلّ هـذه المرات الألف من باب الصـدفه مِنْ دُونِ وجود علاقه العليه بين الحراره والتمـدد. إذن بضم هـذه الكبرى إلى تلـك الصـغرى تكـون النَّتِيجَه عبـاره عن أن الحراره هي عِلَّه التمـدد، وَإلاَّ ـ فلو لم تكن الحراره هى العله لتمـدد الحديـد بل كـانت العله فِى كُلّ مَرَّه من مرات شَيْئاً آخر غير الحراره ولَكِنَّهُ اقترن مع الحراره صـدفه فِى كُلّ تلك المرات وأوجب التمـدد، يواجه محذوراً عَقْلِيّاً وهو تكرر الصدفه.

ويعتـبر المنطـق الأرسـطى هـذه الكـبرى القـائله باسـتحاله الصـدفه أوليهً وبـديهيه، ومن هـذا المنطلـق يعتـبر المنطق الأرسـطى أن التجريبيات من القضايا الست الضـروريه مثلما تَقَدَّمَ منه أَنَّهُ يعدّ القضـيه اليقينيه المتواتره ضـمن الضروريات الست أَيْضاً، وَالسَّبَب فِى ذلك لحاظ كبراها، وَإلاَّ فإن القضيه المتواتره نفسها مُسْتَنْتَجهٌ وصغراها حسيه أَيْضاً وليست عَقْلِيَّه كما أن النَّتِيجَه حسيه أَيْضاً.

ص: ۳۵۰

إذن، بديهيه القضيه التجريبيه ليست إلا بلحاظ الكبرى، وهذا الرأى يشبه تماماً رأى المنطق الأرسطى فِى المتواترات.

ويعتقد هذا المنطق أن هذه الكبرى (القائله باستحاله الصدفه وكونها غير غالبيه وغير دائميه) لا يمكن أن تثبت بالتَّجْرُبَه؛ لأَنَّ هذه القضيه تُشَكِّلُ الكبرى فِى كُلّ القضايا التجريبيه الأخرى، وَإِلاَّ فبأى صغرى وكبرى ثبتت استحاله الصدفه وأن الصدفه لا تكون غالبيه ولا دائميه وتجريبيه، فلا يمكنها أن تثبت نفسَها، وَإِلاَّ أصبح من الدور المصرح المستحيل.

وفذلكه الكلام أن ما ذكره المنطق الأرسطى بشأن القضيه التجريبيه (من أَنَّهَا مُسْتَنْتَجه من قياس كبراه عَقْلِيَّه) من صنف ما ذكره بشأن القضيه المتواتره، وتفسيره لكلتا القضيتين تفسير واحد وهو أن كلتا القضيتين مُسْتَنْتَجهً بِالِاسْتِدْلاِلِ القياسى الاستنباطى الَّذِى تكون النَّتِيجَه فيه دَائِماً مستبطنه فِى المقدمات (مساويه للمقدمات أو أصغر منها) وليست النَّتِيجَه أكبر من المقدمات، خِلاَفاً للاستدلال الاستقرائى الَّذِى قلنا إن النَّتِيجَه فيه أكبر من المقدمات.

وإذا دقّقنا النَّظَر أكثر وجدنا أن مرجع الكبرى الَّتِى تعتمد عليها القضيهُ المتواتره هو الكبرى نفسها الَّتِى تعتمد عليها القضيهُ التجريبيه؛ فَإِنَّ الكبرى فِى القضيه المتواتره كانت عباره استحاله تواطؤ واجتماع ألف شخص مثلاً عَلَىٰ الكذب لاستحاله تكرر الصدفه وهذا شأن كبرى القضيه التجريبيه أَيْضاً عَلَىٰ شرح يأتى - إن شاء الله تعالى - غَداً والحمد لله رب العالمين.

الخبر المتواتر / وسائل اليقين الْمَوْضُوعِيّ الاستقرائى /إثبات الصدور /الأدله المحرزه /علم الأُصُول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان:

الخبر المتواتر / وسائل اليقين الْمَوْضُوعِيّ الاستقرائى /إثبات الصدور /الأدله المحرزه /علم الأُصُول

قلنا إن ما ذكره المنطق الأرسطى بشأن القضيه التجريبيه هو من سنخ ما ذكره بشأن القضيه المتواتره، فتفسير هذا المنطق لكلتا القضيّتين تفسير واحد، وهذا التفسير هو أن كلتا القضيّتين مستنتجه من خلال الِاسْتِدْلاِل القياسى الاستنباطى، وفى هذا القياس النَّتِيجَه دَائِماً مستبطنه فِى المقدمات (إما أصغر منها أو مساويه لها) خِلاَفاً للاستدلال الاستقرائى.

ص: ٣٥١

وإذا دقّقنا النَّظَر أكثر وجدنا أن مرجع الكبرى الَّتِى تعتمد عليها القضيهُ المتواتره هو الكبرى نفسها الَّتِى تعتمد عليها القضيهُ التجريبيه؛ فَإِنَّ الكبرى فِى القضيه المتواتره كانت عباره استحاله تواطؤ واجتماع ألف شخص مثلاً عَلَىٰ الكذب لاستحاله تكرر الصدفه وهذا شأن كبرى القضيه التجريبيه أَيْضاً. أى: ترجع كبرى التَّوَاتُر وهى استحاله اجتماع جماعه كثيره عَلَىٰ الكذب كبرى التجربه وهى استحاله تكرر الصدفه مرات كثيره؛ لأَنَّ معنى كذب المخبِر الأول فِى الخبر المتواتر بكذب زيد هو أن ما قاله خلاف الواقع وأنه أخفى الواقع لمصلحه تدعوه إلى ذلك، كما أن معنى كذب المخبِر الثَّانِى هو أَنَّهُ أَيْضاً لديه مصلحه شخصيه دعته إلى إخفاء الواقع، وهكذا فِى المخبر الثَّالِث والرابع والألف، ويتحصل من ذلك أن معنى كذب جماعه كثيره اجتماعُ مصالحهم صدفه مع مصالح بعضهم. وهذا معناه أن الكبرى الَّتِى افترضها المنطق الأرسطى واعتمد عليها فِى القضايا المتواتره

ترجع بالـدقه إلى الكبرى الَّتِى اعتمـد عليهـا هـذا المنطق فِى إثبـات القضايا التجريبيه وهى أن الصـدفه يسـتحيل أن تتكرر مرات عديده، وقد قال المنطق الأرسطى أن مسأله الصدفه لا تتكرر بديهيه.

وَالْحَاصِلُ أَنَّ السَّبَب عنـد المنطق الأرسـطى فِى إفاده القضـيه التَّجْرِيبِيَّه والقضـيه المتواتره اليقينَ هو القياس المنطقى الْمُرَكَّب من صغرى وكبرى، ولكن الكبرى فِى كلا القياسـين عباره عن قَضِيَّه الصـدفه لا تتكرر وَالَّتِى قال عنه المنطق إِنَّهَا بـديهيه ولا تحتاج إلى الإِسْتِدْلاِل. هذا هو رأى المنطق الأرسطى بشأن التَّوَاتُر وبشأن التَّجْرُبَه وكيفيه حصول اليقين فِى هذين البابين.

إلا أن سَيِّدَنَا الأُسْتَاذَ الشَّهِيدَ لم يوافق عَلَىٰ شىء من ذلك أبداً، ولم يقبل أن سـبب اليقين فِى باب التَّوَاتُر وفى باب التجربه هو القيـاس الَّذِى كبراه قَضِيَّه عَقْلِيَّه بـديهيه، وذهب إلى أن سـبب اليقين فِى هـذين البابين هو حساب الاحتمال الرياضـى، وقال: إن اليقين بالقضـيه التجريبيه وكذلك اليقين بالقضـيه المتواتره لَيْسَ يَقِيناً استنباطياً وَإِنَّمَا هو يقين استقرائى، وقال بأن الاعتقاد بهذين القضـيتين (المتواتره والتجريبيه) حصـيله تراكم القرائن الاحتماليه الكثيره فِى مصب واحد وازدياد احتمال ثبوت القضيه المتواتره أو التَّجْرِيبِيَّه وارتفاع احتمالها، وتناقص احتمال نقيضـها وخلافها حتَّى يصـبح احتمال الخلاف قريباً من الصـفر جِدّاً، وعند ذلك يزول من النفس تلقائياً بسـبب ضـئالته الشديده، طَبْعاً ضـمن قواعد وشروط معينه ذكرها سَيِّدُنَا الأُسْتَاذُ الشَّهِيدُ بالتفصيل فِى كتابه القيم الأسس المنطقيه للاستقراء.

ص: ٣٥٢

فمثلاًـ فِی القضیه المتواتره یقول: إننا نری أن إخبار کُلّ مخبِر قرینهٌ احتمالیه عَلَیّ أن هذا الخبر صادق ومطابق للواقع، فإذا تکرر الخبر تعددت القرائن الاحتمالیه وتراکمت فِی محور ومصب واحد وهو ثبوت موت زیدٍ، وفی المقابل نقص وضعف احتمال عدم ثبوت موت زید إلی أن (أی: هذا تابع لقوانین وعوامل سوف نذکرها) یصبح احتمال الکذب ضئیلاً جِدّاً بحیث یزول من النفس. هذا فِی القضیه المتواتره.

ویأتی الکلام نفسه والمنهج ذاته فِی التجریبیات؛ إذ أن الإنسان حینما یجرب اقتران الحراره مع الحدید مَرَّهً یشاهد التمدد فِی الحدید. فهذا الاقتران قرینه احتمالیه عَلَیّ أن سبب التمدد هو الاقتران، کما أن هناک احتمال الخطأ أَیْضاً وهو أن لا تکون الحرارهُ سَبَباً لتمدد الحدید بل یکون سببه شیء آخر. فکلما تکرر هذا الاقتران تقوّی احتمال أَنْ یَکُونَ الحدید هو السَّبَب وضعف احتمال وجود عِلَّه أخری إلی أن یزول من النفس.

إذن، إن أساس حصول العلم والیقین فِی باب التَّوَاتُر وفی باب التَّجْرُبَه أساس واحد عند سَیِّدِنَا الأُسْتَاذِ الشَّهِیدِ ولا یوجب التَّوَاتُر أو التجریبه القطع والیقین عَلَیّ أساس ما تخیّله المنطق الأرسطی؛ فَإِنَّ الأخیر قال بوجود ملازمه عَقْلِیَّه بین إخبار الجماعه الکثیره وبین موت زید (فقد جعل هذه القضیه من القضایا الضروریه الأولیه الست) ویستحیل أن یخبر ألف شخص (أی: جماعه کثیره) بموت زید ولا یکون زید میتاً واقعاً. ولکننا نرفض ذلک بسبب أن إخبار کُلّ واحد من هؤلاء یحتمل فیه الصدق کما یحتمل فیه الکذب، فلو حسبنا حساب کُلّ خبرٍ خبر ما حصلنا عَلَیّ ملازمه بین إخبار هؤلاء وبین موت زید. ولا نقبل أَنْ یَکُونَ المجموع ملازماً لموت زید؛ ذَلِکَ لأَنَّ المجموع إِنَّمَا یکون ملازماً لموت زید فیما إذا کان هناک تنافیاً بین کذب البعض وکذب البعض الآخر، والحال أَنَّهُ لا یوجد أی تنافی بین کذب البعض وبین کذب البعض الآخر؛ إذ من الممکن فِی نظر العقل أَنْ یَکُونَ الکل قد کذبوا؛ فإننا لا ندرک بعقولنا ملازمهً بین إخبار هؤلاء وبین موت زید.

لا يقال: ماذا تقولون فِى مثال فتح الجيش لبلد، فلو حسبنا حساب كُلّ جندى جندىّ من أفراد هذا الجيش نرى أَنَّهُ غير قادر عَلَىٰ فتح البلد، بينما إذا حسبنا حساب جميعهم نرى أن بإمكانهم أن يفتحوا البلد. إذن، توجد ملازمه بينهم جميعاً وبين الفتح، وإن لم تكن توجد ملازمه بين كُلّ واحد واحدٍ منهم وبين الفتح.

إذ نقول: بأنه لا ـ مجال لهذا الكلام؛ فَإِنَّ الملازمه فِى مثال الجيش موجوده بين الجيش وبين الفتح، وهذه الملازمه قائمه عَلَىٰ أساس عِلِّيَّه عمل هؤلاء للفتح. أى: عمل الجميع عِلَّه تَامَّه لفتح البلد، وعمل كُلّ فرد فردٍ من هؤلاء جزء العله، ومن الواضح أَنَّهُ لا توجد ملازمه بين جزء العله وبين المعلول، لكن توجد ملازمه بين الكل وبين المعلول، أَمَّا فِى ما نحن فيه لَيْسَت أخبار هؤلاء عِلَّه لموت زيد حتَّى تقولوا: إن كُلّ خبر هو جزء عِلَّه، ومجموع الأخبار عِلَّه تَامَّه لموت زيد.

إذن، لا توجد لدينا كبريات عَقْلِيَّه بديهه لا فِى باب التَّوَاتُر ولا فِى باب التَّجْرُبَه، لا كبرى عَقْلِيَّه تقضى باستحاله اجتماع كثيرين عَلَىٰ الكذب ولا كبرى عَقْلِيَّه تقول باستحاله غلبه الصدفه وتكررها. فلا الكبرى الواقعه فِى القياس الَّذِى شكّله المنطق الأرسطى فِى باب التَّوَاتُر قضيهٌ أوليهٌ ثابته فِى حاق العقل، ولا ـ الكبرى الَّذِى شكّلها فِى القياس الَّذِى يُراد به إثبات القضيه التَّجْرِيبِيَّه والاستقراء. أى: أننا لو قطعنا النَّظَر عن العالم الخارجى وقطعنا النَّظَر عن مقدار تكرر الصدفه فِى العالم الخارجى أو مقدار التواطؤ والاجتماع عَلَىٰ الكذب فِى الخارج، وكنا لا نعرف النَّاس ولا نتجاوب معهم أبداً ولا نعرف كذبهم ولا أى شىء منهم، ولم نكن نعيش فِى هذا العالم أساساً، إن كنّا هكذا فهل كان عقلنا يحكم بعدم تكرر الصدفه؟ وهل كان يحكم بأن الجماعه الكثيره يستحيل اجتماعها عَلَىٰ الكذب؟ كلا ـ بل كنّا نحتمل تكرر الصدفه دَائِماً، أو اجتماع الكثيرين عَلَىٰ الكذب، وَإِنَّمَا ننفى تكرر الصدفه واجتماع جماعه كثيره عَلَىٰ الكذب بعد تجربتنا ومشاهدتنا للعالم الخارجى. فالكبرى الَّتِى اعتمد عليها المنطق الأرسطى فِى القضيه المتواتر وفى القضيه التَّجْرِيبِيَّه معاً ليست قَضِيَّهً أوليهً مستقله عن التَّجْرُبَه، بل هى بدورها أَيْضاً قَضِيَّه تجريبيه مُبْتَنِيَه عَلَىٰ التَّجْرُبَه؛ ذلك لأَنَّنَا لاحظنا من خلال الوقائع الكثيره (الَّتِى عشناها وجرّبناها فِى الحياه) ندرةَ الصدفه والاتفاق وعدم تكرّرها لا دَائِماً ولا ـ غالباً، بل الاقترانات بين شيئين غالباً ليست من باب الصدفه والاتفاق. فحال هذه القضيه حال سائر القضايا التَّجْرِيبِيَّه الخاصه فِى كُلّ موردٍ مورد، غايه الأمر أَنَّهَا أكبر وأوسع من تلك. وما دامت هى أَيْضاً ثابته فِى طول التَّجْرُبَه والشهود لا يمكن أَنْ تَكُونَ هى السَّبَب لحصول اليقين بالقضيه التَّجْرِيبِيَّه والمتواتره وأن تشكّل الأساس الاستدلالى والمنطقى للقضايا التَّجْرِيبِيَّه والمتواتره ككلّ. إذن، بقيت المشكله عَلَىٰ حالها وهى أَنَّهُ كيف نفسّر حصول اليقين فِى باب التَّوَاتُر وباب التَّجْرُبَه وما هو الأساس الاستدلالى المنطقى للقضايا المتواتره والتجريبيه جميعاً بعد أن ثبت أن هذه القضيه ليست إلا واحده من تلك القضايا التَّجْرِيبِيَّه؟ ولطالما هى أَيْضاً تجريبيه تكون محكومهً للقوانين والأسس المنطقيه الحاكمه عَلَىٰ التَّجْرُبَه والاستقراء، وهى قوانين حساب الاحتمال.

ص: ۳۵۴

وعليه، فحصول اليقين فِی کُـلّ من القضـيه المتواتره والْقَضِـيَّه التَّجْرِيبِيَّه إِنَّمَـا هو ناتـج عن تراکم الاحتمالات، لا عن قَضِـيَّه عَقْلِيَّه بديهيه.

وقد برهن سَيِّدُنَا الأُسْتَاذُ الشَّهِيدُ فِی کتابه القيّم الأسس المنطقيه للاستقراء عَلَیٰ عدم کون المتواترات والتجريبيات قضايا ضروريه وبـديهيه، وعـدم کون اليقين بها نَاشِـئاً من تلک الکبری الَّتِی افترضـها المنطق القـديم قَضِـيَّهً عَقْلِيَّهً بديهيه، ببراهين فنّيه عديده لا مجال لذکرها هنا((۱))، وَإِنَّمَا نقتصر فِی المقام عَلَیٰ واحد منها وهذا ما يأتی بيانه غَداً إن شاء الله تعالی.

حَقِيقَه التواتر/الخبر المتواتر/ وسائـل اليقين الْمَوْضُوعِیّ الاسـتقرائی/إثبات الصـدور/الأدله المحرزه/علم الأُصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان:

حَقِيقَه التواتر/الخبر المتواتر/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِیّ الاستقرائی/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصول

قلنـا إن سَـيِّدَنَا الأُسْـتَاذَ الشَّهِيـدَ برهن فِی کتـابه القيّم الأسـس المنطقيه للاسـتقراء عَلَیٰ عـدم کون المتواترات والتجريبيـات قضايا ضروريه وبـديهيه، وعـدم کون اليقين بها نَاشِـئاً من تلک الکبری الَّتِی افترضـها المنطق القـديم قَضِـيَّهً عَقْلِيَّهً بـديهيه، ببراهين فنّيه عديـده لا مجال لـذکرها هنا((۲))، وَإِنَّمَـا نقتصـر فِی المقـام عَلَیٰ واحـد منهـا وهو أننا نجـد بالبرهان والحس أن حصول اليقين بالقضـيه المتواتره والْقَضِـيَّه التَّجْرِيبِيَّه (بلاـ فرق بينهمـا) يرتبـط ويتـأثر بکـل العوامـل والأسـباب الَّتِی هی دخيله فِی تقويه القرائن الاحتمـاليه نفسـها (وَالَّتِی سوف نَتَحَـدَّثُ عنهـا - إن شـاء الله تعـالی - فِی الجهه الثَّانيه الجهه الثَّانيه من البحث عنـد بيـان العوامل المؤثره فِی حُصُـول اليقين)، فکلمـا کُـلّ قرينه احتمـاليه من تلـک القرائن أقـوی وأوضـح کـان حصول اليقين من تجمّع القرائن الاحتماليه وتراکمها أسرع.

ص: ۳۵۵

۱- (۱) - ولکی لا يضيع الباحث عند مراجعته لکتاب الأسس المنطقيه للاستقراء ندلّه عَلَیٰ عنوانين فِی الکتاب، أحدهما: القسم الأَوَّل من الکتاب تحت عنوان نقد المبدأ الأرسطی فقد ذکر هذه البراهين کاعتراضاتٍ موجَّههٍ إلی المبدأ الأرسطی وهی سبعه اعتراضات. والآخر: القسم الرَّابع من الکتاب فی تفسير القضيه التَّجْرِيبِيَّه وتفسير القضيه المتواتره.

۲- (۱) - راجع عن ذلک الأسـس المنطقيه للاسـتقراء، القسم الأَوَّل من الکتاب نقد المبدأ الأرسـطی وأيضا القسم الرَّابع منه فی تفسير القضيه التَّجْرِيبِيَّه وتفسير القضيه المتواتره.

وعلی هـذا الأسـاس نلاحـظ أن مفردات التَّوَاتُر (أی: کُلّ خبر خبرٍ من الأخبار الکثيره) إذا کان عباره عن إخباراتٍ يبعـد فِی کُلّ واحـد منها احتمال الاسـتناد إلی مصـلحه شخصـيه تدعو إلی الإخبار بصوره معينه (إما لوثاقه المخبر أو لظروف خارجيه) حصـل اليقين بسـببها بصوره أسرع؛ فهناک فرق وجداناً بين إخبار جماعه ثقات وورعين بشیء، وبين إخبار جماعه مجهولين بشیء؛ فَإِنَّ

حصول اليقين فِی الأَوَّل أسرع منه فِی الفرض الثَّانِی، فقد یکفی إخبار ثلاثه ثقات ورعین فِی حصول الیقین لنا، بینما لا یکفی إخبار عشرین مجهولین بشیء فِی حصول الیقین، ولیس ذلک إلا أن کُلّ واحد من الأخبار فِی الفرض الأَوَّل (إخبار ثلاثه ورعین) حیث أن احتمال الصواب والمطابقه للواقع فیه أقوی وأکبر (مثلاً ۹۰٪) من احتمال الکذب والاستناد إلی مصلحه شخصیه دعته إلی الإخبار (ومقداره ۱۰٪ مثلاً) ولیس مساویاً له، فلذا یکون حصول الیقین بصحه الخبر أسرع، وهذا بخلاف الفرض الثَّانِی حیث أن احتمال الصواب والمطابقه للواقع فِی کُلّ خبر مساوٍ لاحتمال الکذب والاستناد إلی مصلحه شخصیه داعیه إلی الإخبار، فلا یحصل الیقین بتلک الدرجه من السرعه.

وهذا معناه أن الیقین الحاصل فِی باب التَّوَاتُر یتأثر بالقیمه الاحتمالیه لِکُلّ واحد من الأخبار، ولا یتأثر بقاعده عَقْلِیَّه قبلیه موضوعها کَمٌّ مُعَیَّنٌ کما یفترضه المنطق الأرسطی، فحیث أن الیقین ولید تجمّع القرائن الاحتمالیه فکلما کانت کُلّ قرینه من تلک القرائن فِی نفسها أقوی کان حصول الیقین أسرع؛ لسرعه تصاعد القیمه الاحتمالیه لصدق الخبر، وکلما کانت أضعف کان حصول الیقین أبطأ لبطئ تصاعد القیمه الاحتمالیه لصدق الخبر، فالنتیجه مرتبطه سرعهً وبُطأً بقوّه هذه القرائن الاحتمالیه وضعفها، وهذا شاهد عَلَی أن الیقین إِنَّمَا هو نتیجه هذه الاحتمالات، ولو کان نتیجه قَضِیَّه عَقْلِیَّه بدیهیه کما یذهب إلیه المنطق الأرسطی، لَما کان هناک علاقه بین هذا الیقین وبین قوه هذه الاحتمالات وضعفها، ولَما کان الیقین یتأثّر بهذه العوامل. هذا فِی القضیه المتواتره.

وكـذلك الأمر فِي باب الْقَضِيَّه التَّجْرِيبِيَّه؛ فإن مفردات التَّجْرُبَه عباره عن الاقترانات العديـده المتكرره بين الحادثتين، فكلما كان احتمـال وجود عِلَّه غير منظوره أضـعف كـانت الـدِّلاَلَه والقرينيه الاحتمـاليه لِكُلِّ اقترانٍ عَلَیٰ العليه بين الحادثتين أقوى، وَبِالتَّالِي يكـون اليقين بـالعليه أسـرع وأرسـخ، وليس ذلـك إلا ـ لأـن اليقين ناتـج عن تراكم القرائن الاحتمـاليه وتجمّع قيمهـا الاحتمـاليه المتعدده فِي مصب واحد، وليس مشتقاً وناشئاً من قَضِيَّه عَقْلِيَّه أوليه كتلك الكبرى الَّتِي يفترضها المنطق القديم.

وَالْحَاصِلُ أَنَّ اليقين لو كـان نَاشِئاً مِمَّا يقوله المنطق القـديم (وهو تلـك الكـبرى) فاللازم أن يحصـل هـذا اليقين بشـكل واحد وبدرجه واحده من السرعه والبطء فِي جميع الحالات، مع أننا نلاحظ أَنَّهُ لَيْسَ كذلك، بل حصوله أسـرع فيما لو كانت مفردات التَّوَاتُر إخبارات الثقات أو الـذين يبعد فِي حقهم احتمال الاسـتناد إلى مصـلحه شخصـيه، أو كانت مفردات التَّجْرُبَه اقترانات يبعد فِي كُلِّ منهـا احتمـال وجـود عِلَّه غير منظـوره، فهـذا منبّه وجـدانى عَلَیٰ أن السَّبَب فِي حصـول اليقين لَيْسَ هـو مـا ذكره المنطق الأرسطى وافترضه بديهياً، وَإِلاَّ لزم أن لا يتأثر حصول اليقين سرعةً وبطأً بهذه الأمور.

وبكلمه أخرى: إننا نتساءل عن الحـد الأقل والعـدد الأدنى الموجب للعلم واليقين فِي باب التَّوَاتُر وفى باب التَّجْرُبَه، فأىّ عـدد من الإخبـارات فِي باب التَّوَاتُر يُعتبر أقل عـدد يوجب القطع بثبوت المخبَر به؟ وأى عـددٍ من الاقترانات بين حادثتين فِي باب التَّجْرُبَه يُعبر أقل عدد يوجب القطع بالعليه بينهما؟

الجواب واضـح بحسب الوجـدان، وهو أَنَّهُ لا ـ يوجـد عـدد مُعَيَّن فِي هـذا المجـال، بل هو يختلف باختلاف المخبرين وباختلاف ظروفهم وأزمنتهم وأمكنتهم ونحوهـا. فَمَثَلاً ـ فِي بـاب التَّوَاتُر قـد تكون ثلاـثه إخبـارات من ثلاـثه أشـخاص موجبه للقطع؛ ذلك لوثـاقتهم وورعهم عنـدنا، وقـد لا ـ تكون مـائه إخبـار من مائه شـخص موجبه للقطع؛ وذلك لكونهم كـذابين عنـدنا، وقـد يكون عشـرون خبراً من عشـرين مخبِر موجبـاً للقطع؛ وذلـك لأَنَّنَا لا نعرف حالهم من الوثاقه وعـدمها، إذن يختلف العـدد الأقل والحد الأدنى الموجب للعلم واليقين، فلماذا هذا الاختلاف؟

الجواب هو أن تفسير ذلك وَفْقاً لرأينا واضح؛ فَإِنَّ العلم واليقين فِی باب التَّوَاتُر يتكوّن من تجمّع الاحتمالات وتراكمها عَلَی مصبّ واحد، فإذا لاحظنا كُلّ إخبارٍ من الإخبارات ووجدنا أن احتمال كذبه فِی نفسه ضئيل وضعيف (نَظَراً إلى أن المخبِر ثقه ورع) فهذا معناه أن احتمال صدقه قویّ، فيكون من الطبيعی أن نحتاج إلى عدد قليل من الإخبارات كی يحصل لنا القطع بالصدق، والعكس بالعكس كما هو واضح.

وَأَمَّا عَلَی رأی المنطق الأرسطی الَّذِی يفسّر حصول اليقين فِی باب التَّوَاتُر بقضيه عَقْلِيَّه بديهيه وقبليه تقول باستحاله اتفاق عدد كبير من النَّاس عَلَی الكذب فلا تفسير لاختلاف العدد الأقل الموجب للقطع باختلاف الأشخاص والظروف.

إذن، فاليقين فِی باب التَّوَاتُر قائم عَلَی أساس الدَّلِيل الاستقرائی وحساب الاحتمالات كاليقين فِی باب التَّجْرُبَه تماماً، فروح اليقين فِی البابين واحده، وملاك القضيه التَّجْرِيبِيَّه والمتواتره واحد، ولكی يتضح لنا أن القضيه المتواتره ليست إلا قَضِيَّه استقرائيه تقوم عَلَی أساس الدَّلِيل الاستقرائی كالقضيه التَّجْرِيبِيَّه، لَا بُدَّ من أن نوضّح أوَّلاً الِاسْتِدْلِال الاستقرائی عَلَی القضيه التَّجْرِيبِيَّه وكيفيه حصول اليقين فِی باب التَّجْرُبَه عَلَی أساس حساب الاحتمالات، كی يتضح من خلاله الِاسْتِدْلِال الاستقرائی عَلَی القضيه المتواتر وكيفيه حصول اليقين فِی باب التَّوَاتُر عَلَی أساس حساب الاحتمال، وسوف نرى أن وروحهما واحده، فنقول:

إن الِاسْتِدْلِال الاستقرائی عَلَی القضيه التَّجْرِيبِيَّه له شكلان تعرض لهما مُفَصَّلًا سَيِّدُنَا الأُسْتَاذُ الشَّهِيدُ فِی كتابه القيّم الأسس المنطقيه للاستقراء((۱)) نذكرهما بإيجاز:

الشكل الأَوَّل: هو الِاسْتِدْلِال الَّذِی يُرَاد به إثبات عِلِّيَّه الموجود فِی المورد الَّذِی نعلم فيه بوجود شيئين خارجاً ونَشُكُّ فِی عِلِّيَّه أحدهما للآخر (كما فِی مثال الحراره والتمدد) ولهذا الشكل قواعده وشروطه ونظامه.

۱- (۲) - السيد محمد باقر الصدر، الأسس المنطقيه للاستقراء: ص۲۵۴-۳۴۰.

الشكل الثَّانِي: هو الاِسْتِدْلاَل الَّذِی يُرَاد به إثبات وجود العله خارجاً بالتجربه فِی المورد الَّذِی نعلم بِعِلِّيَّهِ أحد الشيئين للآخر (فِی الفرض الأَوَّل لا- نعلم بالعليه وَإِنَّمَا نعلم بوجود الحراره وبوجود التمدد) ونشک فِی أن العله هل وُجدت خارجاً أم لا؟ كما إذا علمنا بأن أستاذ الفقه فِی زماننا إذا أراد أن يبحث فِی كتاب الزكاه فَسَوْفَ يجمع الكتب الفقهيه الَّتِی تبحث عن الزكاه فِی مكتبته وعلى طاوله بحثه، فدخلنا غرفته مِنْ دُونِ أن نعلم بأنه عنده هذا البحث فِعْلاً، ولكننا رأينا كتب الزكاه عَلَی طاوله بحثه، فنستدل بذلک عَلَی أَنَّهُ يبحث حَالِيّاً فِی كتاب الزكاه.

وللكلام تتمه تأتی إن شاء الله غَداً.

حَقِيقَه التواتر / وسائل اليقين الْمَوْضُوعِیّ الاستقرائی/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: حَقِيقَه التواتر / وسائل اليقين الْمَوْضُوعِیّ الاستقرائی/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصول

أَمَّا الشكل الأَوَّل فهو يتجه إلى إثبات علاقه السَّبَبِيَّه والعليه بين أ وب فِی المورد الَّذِی نعلم فيه بأن أ موجودهٌ مع عدد كبير من الباءات، ولكن نَشُکُّ فِی علاقه السَّبَبِيَّه بين ماهيه أ وماهيه ب، فيراد إثبات سَبَبِيَّهِ أ لـب بالتجربه والاستقراء.

وَمِثَالُهُ مَا إِذَا أردنا إثبات عِلِّيَّه حبه الأسبرين((١)) لرفع الصداع والشفاء منه من خلال التَّجْرُبَه وَالاِسْتِقْرَاء وذلک بأن نقوم بعدّه تجارب عَلَی عِدَّه مرضى مصابين بالصداع، فنعطى كُلّ واحد منهم حبه الأسبرين فيرتفع الصداع فِی كُلّ مَرَّه، فحبه الأسبرين موجوده فِی كُلّ مَرَّه لا- شَکّ فيها، والشفاء من الصداع أَيْضاً موجود فِی كُلّ مَرَّه بلا شَکّ، إِنَّمَا الشَّکّ فِی علاقه السَّبَبِيَّه بين الأَوَّل والثانی، فنرمز إلى الأَوَّل بـأ وإلى الثَّانِی بـب فنقول: إن عِلِّيَّه أ لـب قَضِيَّه محتمله منذ البدايه وقبل التَّجْرُبَه بدرجه خمسين بالمائه مثلاً- (ولو من باب المصادره)، وهی وإن كانت تنحلّ إلى قضايا عديده بعدد أقراص الأسبرين الَّتِی أعطيت للمرضى فِی مجموع المرّات، فهناک عِلِّيَّات محتمله عديده بعدد الأقراص والمرات، إِلاَّ أَن هذه العليات المحتمله متلازمه فيما بينها ثُبُوتاً وعدماً، بِمَعْنَى أَنَّهُ حينما تكون طبيعه الأسبرين عِلَّه للشفاء من الصداع فَسَوْفَ تكون هذه العليه (الَّتِی هی من خواص هذه الماهيه) ساريه فِی تمام الأقراص وثابته فِی تمام المرات.

ص: ٣٥٩

١- (١) - Aspirin

فهذه الاحتمالات (احتمالات العليه فِی مجموع المرات) احتمالات متلازمه، فإما كُلّهَا صادقه وثابته واقعاً وَإِمَّا كُلّهَا كاذبه وغير ثابته فِی الواقع، وفی مثل ذلک تكون القيمه الاحتماليه لِلْعِلِّيَّهِ فِی مجموع الْمَرَّاتِ مساويه لِلْقِيمَهِ الاِحْتِمَالِيَّهِ لِلْعِلِّيَّهِ فِی كُلّ مَرَّهٍ ولا يكون احتمال المجموع أضعف من احتمال كُلّ واحد منها، فنحن هنا كَأَنَّنَا بإزاءِ قَضِيَّه واحده؛ لأَنَّ التلازم بين الْقَضَايَا الاِحْتِمَالِيَّهِ يجعلها فِی قوه قَضِيَّه واحده بحيث لا يكون احتمال المجموع أضعف من احتمال أیّ واحده من مفردات هذه القضايا.

وَحِينَئِذٍ فلنفرض كما تَقَدَّمَ أن الاحتمال القبلی الأَوَّلِیّ لِعِلِّيَّهِ أ لـب فِی الْمَرَّه الأولى خمسون بالمائه، أی: النصف (وَطَبْعاً تحديد

الاحتمالات القبليه أمر له حسابات وقواعد شرحها سَيِّدُنَا الأسْتَاذُ الشَّهِيدُ فِی كتابه الأسس المنطقيه للاستقراء لا مجال للدخول فيها هنا ولا حاجه إلی ذلک فِعْلًا) فَحِينَئِذٍ احتمال أَنْ تَكُونَ تمام الأقراص فِی مجموع الْمَرَّاتِ عللًا احتمال لا ينقص عن النصف للملازمه بين الْعِلِّيَّات كما قلنا؛ فنحن أمام قَضِيَّه واحده بحسب الحقيقه احتمالها هو النصف وهی عِلِّيَّه أ ل_ب.

وَأَمَّا لو لم تكن هذه الْعِلِّيَّه ثابته (أی: احتمال عِلِّيَّه شیء آخر غير أ) فَلَا بُدَّ من أن نفترض ولو من باب الصدفه أن المريض الأَوَّل كان قد شرب فِی ذلک الوقت إلی جانب تناول القرص لبناً مخصوصاً كان هو العله للشفاء من الصداع، ونفترض أَيْضاً أن المريض الثَّانِی قد نام نوماً مريحاً إلی جانب تناول القرص بحيث كان هذا النوم هو عِلَّه شفائه من الصداع، وهكذا الثَّالِث والرابع، فهنا نواجه بديلا ونسمی هذا الْبَدِيل بالعله الأخری.

إذن، فاحتمال عِلِّيَّه البدلی نفترضه النصف الآخر من رقم اليقين الَّذِی ينقسم بالتساوی عَلَی الاحتمالات، إِلَّا أَن من الواضح هنا أن افتراض العله الأخری فِی الْمَرَّه الأولی لَيْسَ ملازماً لافتراضها فِی الْمَرَّه الثَّانيه (أَیْ: أَن هذه القضايا غير متلازمه)؛ فكون المريض الأَوَّل قد شرب لبناً مخصوصاً غير ملازم مع كون المريض الثَّانِی قد نام نوماً مريحاً، وهكذا.

ص: ۳۶۰

وَحَيْثُ أَنَّ هذه القضايا المحتمله (أي: قَضِيَّه عِلِّيَّه غير أ فِي الْمَرَّه الأولى، وقضيه عِلِّيَّه غير أ فِي الْمَرَّه الثَّانيه وهكذا) غير متلازمه؛ لعدم وجود أمر مشترك بينها معلوم غير حبه الأسبرين، إذن فنحن هنا نواجه قضايا عديده لا قَضِيَّه واحده، بينما فِي الفرض الأَوَّل كنّا نواجه قَضِيَّه واحده مكرّره (كَمَا عَرَفْتَ)، حيث أن احتمال عِلِّيَّه أ فِي كُلّ من الْمَرَّه الأولى والثانيه مثلًا احتمالان متلازمان مترابطان كما قلنا، أَمَّا احتمال عِلِّيَّه غير أ فِي كُلّ من المرتين فليسا متلازمين لعدم وجود أمر معلوم مشترك بين المرّتين غير أ.

فلو افترضنا أننا أعطينا لِكُلّ قَضِيَّه مشكوكه من هذه القضايا المحتمله (أي: عِلِّيَّه غير أ فِي كُلّ مَرَّه) درجه خمسين بالمائه (أي: النصف) فَسَوْفَ يصير احتمال وجود العله الأخرى غير أ فِي الْمَرَّه الأولى هو النصف، واحتمال وجود العله الأخرى غير أ فِي الْمَرَّه الثَّانيه هو النصف، لكن احتمال وجود العله الأخرى غير أ فِي كلتا المرتين يكون أقل وأضعف من النصف؛ لأَنَّ الاحتمالين غير متلازمين. إذن، احتمال المجموع هنا أضعف من احتمال كُلّ واحده بمفردها، كما أن احتمال وجود العله الأخرى فِي مجموع العشرين مَرَّه مثلاً يكون فِي غايه الضعف؛ لأَنَّ هذا يُنتج بحسب الحقيقه عن ضرب الاحتمال الأَوَّل فِي الثَّانِي ثُمَّ فِي الثَّالِث ثُمَّ فِي الرَّابع وهكذا، والكسور كلما ضربنا بعضها فِي بعض تضاءلت؛ فالضرب يؤدى إلى ضعف احتمال وجود عِلَّه أخرى غير أ فِي مجموع الْمَرَّات، وبقدر ما يضعف هذا الاحتمال يقوى احتمال المقابل له، وهو احتمال عِلِّيَّه أ؛ لأَنَّ المسأله دائره بين هذين الاحتمالين.

وقد كشف سَيِّدُنَا الأُسْتَاذُ الشَّهِيدُ فِي كتابه الْقَيِّم الأُسَس المنطقيه للاستقراء نكته هذا التوازن والتقابل الرياضى بين هذين الاحتمالين وسرّه المنطقى، حيث بيّن أن منشأ الاحتمال بحسب الحقيقه هو العلم الإجمالى ذو الأطراف المحصوره عَقْلًا؛ فكل احتمال مرتبط بـعلم إجمالى وليد له، وهنا الأمر كذلك؛ فَإِنَّهُ إذا افترضنا أننا أعطينا حبه الأسبرين لشخصين مصابين بالصداع، فشُفى كلاهما من الصداع، فهنا نقول: إن احتمال عِلِّيَّه الأسبرين للشفاء من الصداع كان قبل هاتين التجربتين خمسين بالمائه (النصف) من رقم اليقين، وَأَمَّا بعدهما فيكبر ويزيد عن النصف، وما يقابله من الاحتمال يصغر ويتضاءل.

وتحليله هو أَنَّهُ هنا يوجد علم إجمالى ذو أطراف محصوره عَقْلًا، وهو العلم بأن العله الأخرى المحتمله (غير الأسبرين) الَّتِى كان احتمالها قبل التجربتين أَيْضاً خمسين بالمائه (النصف) يدور الأمر فيها عَقْلًا بين احتمالات أربعه لا خامس لها، فهى إما موجوده فِى كلتا التجربتين (تجربه إعطاء الأسبرين للشخص الأَوَّل، وتجربه إعطاء الأسبرين للشخص الثَّانِى)، وَإِمَّا هى معدومه فِى كلتيهما، وَإِمَّا هى موجوده فِى التَّجْرُبَه الأولى (حين إعطاء الأسبرين للشخص الأَوَّل) دون التَّجْرُبَه الثَّانيه، وَإِمَّا بالعكس، وهذا حصر على دائر بين النفى والإثبات.

وَحِينَئِذٍ فهذا العلم الإجمالى الَّذِى له أطراف أربعه يتوزّع عَلَىٰ أربعه احتمالات، وإذا قصرنا النَّظَر عَلَىٰ هذا العلم الإجمالى فقط، فقيمه كُلّ احتمال من هذه الاحتمالات الأربعه عن رُبع العلم، حيث أن رقم اليقين والعلم أيّاً كان ينقسم عَلَىٰ أطرافه بالتساوى، فكل احتمال من هذه الأربعه يكون احتمالاً لربع العلم، فإذا فرضنا أن رقم اليقين والعلم الإجمالى المذكور هو ١، فقيمه كُلّ واحد من هذه الاحتمالات الأربعه عباره عن الربع ، وهنا نرى أن الاحتمال الثَّانِى من هذه الاِحْتِمَالَات (وهو عدم وجود العله الأخرى فِى كلتا التجربتين) يُثْبِتُ بمقدار قوّته وقيمته الاِحْتِمَالِيَّهِ (وهى عباره عن الرُّبع) أن حبه الأسبرين هى العله للشفاء من الصداع؛ لأَنَّ المفروض أن الصداع كان مَوْجُوداً فِى كلتا التجربتين، وأن حبه الأسبرين أُعطيت فِى كلتا التجربتين، وأن الشفاء من الصداع قد حصل فِى كلتا التجربتين وأن شَيْئاً آخر يحتمل أَنْ يَكُونَ هو العله للشفاء غير موجود فِى كلتا التجربتين، إذن فَلَا بُدَّ من أَنْ يَكُونَ قرص الأسبرين هو العله.

وَأَمَّا الاحتمال الثَّالِث (وهو وجود العله الأخرى فِى التَّجْرُبَه الأولى فقط دون الثَّانيه) فهو أَيْضاً يُثْبِتُ (بمقدار قيمته وقوته الاِحْتِمَالِيَّه وهى الرُّبع) أن حبه الأسبرين هى العله للشفاء من الصداع؛ لأَنَّ المفروض هو أن الشفاء من الصداع قد حصل فِى التَّجْرُبَه الثَّانيه أَيْضاً؛ بينما المفروض أن العله الأخرى غير موجوده فِى التَّجْرُبَه الثَّانيه، فَلَا بُدَّ من أَنْ يَكُونَ القرص هو العله وَإِلَّا لما حصل الشفاء فِى التَّجْرُبَه الثَّانيه كما هو واضح.

ص: ٣٦٢

وكـذلك الاحتمـال الرَّابع (وهو وجود العله الأـخرى فِى التَّجْرُبَه الثَّانيه فقـط دون الأـولى)؛ فَإِنَّهُ أَيْضـاً يُثْبِتُ بمقـدار قوّته وقيمته الاِحْتِمَالِيَّه (وهى الرُّبع) أن حبَّ الأسبرين هى العله للشـفاء من الصداع؛ لأَنَّ المفروض هو أن الشفاء قد حصل فِى التَّجْرُبَه الأولى أَيْضاً، بينما العله الأخرى غير موجوده فِى التَّجْرُبَه الأولى، فَلَا بُدَّ من أَنْ يَكُونَ القرص هو العله وَإِلَّا لما حصل الشـفاء فِى التَّجْرُبَه الأُولَى كما هو واضح.

إذن، فالاحتمالات الثَّلَاثه الأخيره كُلّهَا فِى صالح عِلِّيَّه حبه الأسبرين، فثلاثه أرباع العلم الإجمالى تُثْبِتُ أن القرص هو عِلَّه الشفاء، فقيمه احتمال عليّته مساويه لثلاثه أرباع.

يبقى الاحتمـال الأَـوَّل (وهو وجود العله الأـخرى فِى كلتـا التجربتين): وهو احتمـال حيـادى ولا بشـرط تجاه عِلِّيَّه قرص الأسبرين للشفاء وعدم عليته؛ فهو لا يثبت هذه الْعِلِّيَّه ولا ينفيها؛ إذ كما أن الْعِلَّه الأخرى موجوده فِى كلتا التجربتين بناءً عَلَىٰ هذا الاحتمال، كذلك حبه الأسبرين أَيْضاً موجوده فِى كلتا التجربتين كما هو المفروض؛ فلعلّ القرص لَيْسَ هو الْعِلَّه للشـفاء، وَإِنَّمَا الشـفاء ناتج عن الْعِلَّه الأـخرى، ولعـل القرص عِلَّه لكن مع عِلَّه أخرى؛ إذ لعله قـد وجـدت علتان للشـفاء، وهـذا معناه أن نصف القوّه والقيمه الاِحْتِمَالِيَّه الثَّابِتَه للاحتمـال الأَـوَّل (وَالَّتِى كـانت عباره عن الرُّبع) سوف يكون لصالـح عِلِّيَّه حبه الأسبرين، والنصف الآخر يكون لصالح عِلِّيَّه شىء آخر.

وعليه، فثلاثه أرباع العلم الإجمالى ونصف الرُّبع تُثْبِتُ عِلِّيَّهَ حَبَّهِ الأسبرين، ونصف الرُّبع (أى: الثُّمن) يُثْبِتُ عِلِّيَّه شىء آخر.

وبعبـاره أخرى: قيمه احتمـال عِلِّيَّه الأـسبرين للشـفاء من الصـداع عبـاره عن، بينمـا قيمه احتمال عِلِّيَّه شـىء آخر عباره عن ؛ فقبل التجربتين كـانت قيمه احتمـال عِلِّيَّه الأسبرين عباره عن النصف (أى: أربعه أثمان) ولكن بعـد التجربتين صـعدت إلى ثلاثه أربع ونصف الرُّبع (أى: سبعه أثمان) بقانون العلم الإجمالى.

ص: ٣٦٣

هـذا فِی تجربتین فقـط کما لاحظنا، وکلما کثرت التجارب ازدادت النِّسْـبَه وتَرقَّت أکثر، فَمَثَلًا لو افترضـنا أننا جرّبنا ثلاث مَرَّاتٍ، بأن أعطینا حبه الأسبرین لثلاثه أشـخاص مصابین بِالصُّدَاعِ وشُـفوا من صـداعهم، فَسَوْفَ تصـعد النِّسْـبَه أکثر حِینَئِذٍ بقانون العلم الإجمـالی؛ لأَنَّ العلـم الإجمـالی فِی الفرض السـابق (أی: فِی فرض وجـود تجربـتین) کـانت أطرافه أربعه، وَأَمَّا فِی هـذا الفرض (فرض وجود ثلاث تجارب) فَسَوْفَ تکون أطرافه ثمانیه؛ لأَنَّهُ عَلَیٰ جمیع التقادیر والاحتمالات الأربعه السابقه إما أَنْ تَکُونَ الْعِلَّهُ الأخری فِی التَّجْرُبَه الثَّالثه موجوده، وَإِمَّا أَنْ تَکُونَ غیر موجوده، فتصـیر الأطراف ثمـانیه (ویتوزع رقم الیقین عَلَیٰ هـذه الأطراف فتکون قیمه کُلّ واحد منها الثُّمن)، وهذه الثمانیه سبعه منها تکون فِی صالح عِلِّیَّهِ حبه الأسبرین للشفاء وتُثبت هذه الْعِلِّیَّه وهی:

۱)- أَنْ تَکُونَ الْعِلَّه الأخری موجوده فِی التجربتین الأولیین فقط.

۲)- أَنْ تَکُونَ الْعِلَّه الأخری موجوده فِی التَّجْرُبَه الأولی والثالثه فقط.

۳)- أَنْ تَکُونَ الْعِلَّه الأخری موجوده فِی التَّجْرُبَه الأولی فقط.

۴)- أَنْ تَکُونَ الْعِلَّه الأخری موجوده فِی التَّجْرُبَه الثَّانیه والثالثه فقط.

۵)- أَنْ تَکُونَ الْعِلَّه الأخری موجوده فِی التَّجْرُبَه الثَّانیه فقط.

۶)- أَنْ تَکُونَ الْعِلَّه الأخری معدومه فِی التجارب الثلاث کُلّهَا.

۷)- أَنْ تَکُونَ الْعِلَّه الأخری موجوده فِی التَّجْرُبَتین الأولیین فقط.

ذَلِکَ لأَنَّ کُلّ واحـد من هـذه الاحتمالات السـبعه یتضـمّن عـدم وجود الْعِلَّه الأخری إما فِی بعض التجارب الثلاث أو فِی کُلّهَا، رغم أن الشفاء من الصداع حاصل فِی کُلّ التجارب حسب الفرض، فهذا یبرهن عَلَیٰ عِلِّیَّه حبّه الأسبرین للشفاء.

إذن، فسبعه أثمان العلم الإجمالی تُثْبِتُ أن الأسبرین هو عِلَّه الشفاء، فقیمه احتمال علیته مساویه لسبعه أثمان .

يبقى من الاحتمالات الثمانيه احتمال واحد (وهو احتمال وجود الْعِلَّه الأخرى فِي كُلّ التجارب الثلاث) وهو احتمال حيادى ولا بشرط تجاه عِلِّيَّه الأسبرين للشفاء وعدم عليته، فهو لا يُثْبِتُ هذه الْعِلِّيَّه ولا ينفيها؛ إذ كما أن الْعِلَّه الأخرى موجوده فِي كُلّ التجارب الثلاث بناءً عَلَىٰ هذا الاحتمال، كذلك حبه الأسبرين أَيْضاً موجوده فِي كُلّ التجارب الثلاث حسب الفرض؛ فلعل الحبه عِلَّه للشفاء كما أن الْعِلَّه الأخرى عِلَّه للشفاء (أى: وجدت علّتان للشفاء)، ولعلّها ليست عِلَّه له وَإِنَّمَا الشفاء ناتج عن الْعِلَّه الأخرى.

وهذا معناه أن نصف هذا الاحتمال أَيْضاً فِي صالح عِلِّيَّه الأسبرين للشفاء.

إذن، فسبعه أثمان ونصف الثُّمن فِي صالح عِلِّيَّه الأسبرين؛ لأَنَّ نصف القوه والقيمه الاِحْتِمَالِيَّه الثَّابِتَه لهذا الاحتمال (وَالَّتِي كانت عباره عن الثمن) كان فِي صالح عِلِّيَّه الأسبرين، وَأَمَّا عِلِّيَّه شيء آخر للشفاء فقيمته الاِحْتِمَالِيَّه عباره عن نصف الثمن، (أى:).

إذن، فقد لاحظنا أَنَّهُ فِي تجارب ثلاث تصعد قيمه احتمال عِلِّيَّه الأسبرين للشفاء إلى وتتضاءل قيمه احتمال وجود عِلَّه أخرى غير الأسبرين للشفاء إلى ، وهكذا كلما زاد عدد التجارب صعد الحساب فِي جانب الْعِلِّيَّه نزل الحساب فِي جانب عدم الْعِلِّيَّه؛ ففى أربع تجارب تصعد قيمه احتمال الْعِلِّيَّه إلى وتنزل قيمه احتمال عدم الْعِلِّيَّه إلى، وهكذا إلى أن يزول احتمال عدم الْعِلِّيَّه من النفس لشدّه ضآلته ويحصل القطع واليقين بالعليه حسب قواعد وأسس بَيَّنَها سَيِّدُنَا الأُسْتَاذُ الشَّهِيدُ مُفَصَّلاً فِي كتابه الْقَيِّمِ الأُسَس المنطقيه للاستقراء تحت عنوان الدَّلِيلُ الاستقرائىُّ فِي مرحله التَّوَالُدِ الذَّاتِيِّ.

هذا كله فِي الشَّكْل الأَوَّل للاستدلال الاستقرائى عَلَىٰ الْقَضِيَّه التَّجْرِيبِيَّه وهو الاِسْتِدْلال الَّذِى يُرَاد به إثبات عِلِّيَّه الموجود.

وَأَمَّا الشَّكْل الثَّانِي من الاِسْتِدْلال الاستقرائى عَلَىٰ الْقَضِيَّه التَّجْرِيبِيَّه فهو يتّجه إلى إثبات وجود الْعِلَّه خَارِجاً فِي المورد الَّذِى نعلم فيه بأصل علاقه الْعِلِّيَّه وَالسَّبَبِيَّه بين أ وب ولكن نَشُكُّ فِي وجود الْعِلَّه خَارِجاً (أى: نَشُكُّ فِي وجود أ فِعْلاً)، وفى هذا الشَّكْل من الاِسْتِدْلال نستعمل أَيْضاً نفس الروح الَّتِي استعملناها فِي الشَّكْل الأَوَّل وبنفس الطريقه من الحساب ننتهى إلى إثبات وجود تلك الْعِلَّه ونفى وجود البديل، وقد ذكر سَيِّدُنَا الأُسْتَاذُ الشَّهِيدُ فِي الأسس المنطقيه للاستقراء أن هذا الشَّكْل من الدَّلِيل الاستقرائى (الَّذِى يثبت وجود أ) له حالات عديده، تهمّنا منها هنا الحاله الأولى من تلك الحالات وهى أَنْ يَكُونَ البديل لـأ المحتمل كونه سَبَباً لـب مجموعه مكوّنه من ج د هـ مثلاً.

ومثال ذلک أننا نعلم بأن أستاذ الفقه إذا کان له بحث فِی الوضوء مثلاً فَسَوْفَ یکون هـذا علهً لتجمیع الکتب المرتبطه بالوضوء عَلَیٰ طاوله مطالعته؛ فأصل الْعِلِّیَّه وَالسَّبَبِیَّه بین وجود بحث له فِی الوضوء وبین تجمیع الکتب المرتبطه بالوضوء معلومه لنا، ولکن أصل وجود الْعِلَّه خارجاً مشکوک لنا، فلا ندری هل أن للأستاذ فِعْلاً بحثاً حول الوضوء أم لا؟ فدخلنا غرفته ورأینا مجموعه من کتب الوضوء مثل کتاب الوضوء من الجواهر وکتاب الوضوء من الحدائق وکتاب الوضوء من مصباح الفقیه موضوعهً عَلَیٰ طاوله مطالعته؛ فَإِنَّ هذا التجمّع للکتب الباحثه عن الوضوء فِی مکان واحد حِینَئِذٍ نحتمل فیه احتمالین وله أحد تفسیرین فِی رأینا:

الأَوَّل: أَنْ یَکُونَ للأستاذ فِعْلاً بحث حول الوضوء، أَیْ: أَن عِلَّه تجمّع الکتب (وهی وجود بحث حول الوضوء) موجوده خَارِجاً.

الثَّانِی: أن لا یکون للأستاذ بحث حول الوضوء ولم تکن عِلَّه تجمّع الکتب قد وجدت خَارِجاً وَإِنَّمَا تجمّعت کتب الوضوء عَلَیٰ طاوله المطالعه صدفهً، بمعنى أن کُلّ واحد منها قد وجد عَلَیٰ الطاوله لعامل آخر لا بسبب وجود بحث للأستاذ فِعْلاً فِی الوضوء، بل وجد الأَوَّل هناک لغرض التجلید مثلاً، والآخر لغرض إعارته لصدیق مثلاً، والثالث لغرض تصحیح خطأٍ موجودٍ فیه مثلاً.

إذن، فهنا احتمالان لتجمّع هذه المجموعه الخاصه من الکتب الَّتِی تتناول موضوعاً واحداً معیّناً:

أحدهما: احتمال وجود عِلَّه هذا التجمع، وهی عباره عن وجود بحث للأستاذ فِعْلاً حول هذا الْمَوْضُوع بالذات.

وثانیهما: احتمال وجود بدیل لهذه الْعِلَّه، والبدیل المحتمل کونه سَبَباً لهذا التجمّع عباره عن مجموعه مکوّنه من التجلید والإعاره والتصلیح فِی المثال المذکور، وقد اقترنت أجزاء هـذه المجموعه بعضـها ببعض صـدفهً؛ فغرض التجلید اقترن صـدفهً بغرض الإعاره، وهما اقترنا صـدفهً بغرض التصحیح، فتجمّعت هـذه الکتب عَلَیٰ الطاوله صدفهً. فالتجمع صدفی واتفاقی وإن کان وجود کُلّ واحد منها مَعْلُولاً لعلهٍ معینه.

ص: ۳۶۶

هـذان احتمالاـن فِی المقـام، وإذا فرضـنا أن قیمه الاحتمـال الأـوَّل (وهو احتمال أَنْ یَکونَ للأسـتاذ بحث حول الوضوء) خمسون بالمائه (أی: النصف) قبل دخولنا الغرفه ورؤیه کتب الوضوء عَلَیٰ الطاوله، فَسَوْفَ یقوی هذا الاحتمال بعد أن ندخل الغرفه ونری کتب الوضوء عَلَیٰ الطـاوله وتصـعد قیمته کلمـا کثر عـدد الکتب، وفی مقـابله یضـعف الاحتمال الثَّانِی القائل بعـدم وجود بحث للأستاذ فِعْلاً فِی الوضوء وتنزل قیمته کلما کان عدد الکتب أکثر.

وَالسَّبَب فِی ذلـک هـو أن الاحتمـال الأَـوَّل وإن کـان ینحـل إلی احتمالاـت وقضایـا عدیـده بعـدد کتب الوضوء الموجوده عَلَیٰ الطـاوله، فهنـاک معالیـل عدیـده (لوجـود بحث للأسـتاذ حـول الوضوء) بعـدد کتب الوضوء هنـاک؛ فوجود کتـاب الوضوء من الجواهر مثلاً معلول له، ووجود کتاب الوضوء من الحدائق معلول له، ووجود کتاب الوضوء من مصباح الفقیه معلول له.

إِلاَّـ أَن هـذه الاحتمالاـت والقضایـا العدیـده متلاـزمه فیمـا بینها ثُبوتاً وعـدماً، بِمَعْنَی أَنَّهُ حینما یکون هناک بحث للأسـتاذ حول الوضـوء فَسَوْفَ یکون هـذا علهً لوجود کُلِّ تلـک الکتب عَلَیٰ الطـاوله؛ فاحتمالاـت المعلولیه لبحث الأسـتاذ فِی مجموع الکتب احتمالات متلازمه؛ فإما أن کُلّهَا صادقه وثابته واقعاً وَإِمَّا أن کُلّهَا کاذبه وغیر ثابته واقعاً.

وفی مثـل ذلـک تکـون القیمه الاِحْتِمَـالِیّه للمعلـولیه (فِی مجموع الکتب) لهـذه الْعِلَّه (أعنی: وجود بحث للأسـتاذ حول الوضوء) مساویه للقیمه الاِحْتِمَالِیّه للمعلولیه فِی کُلّ کتاب، ولا یکون احتمال المجموع أضعف من احتمال کُلّ واحد منها؛ فنحن هنا کأَنّنا بإزاء قَضِیَّه واحده؛ لأَنَّ التلازم بین القضایا الاِحْتِمَالِیَّه یجعلها فِی قوّه قَضِیَّه واحده بحیث لا یکون احتمال المجموع أضـعف من احتمال أیّ واحده من مفردات هذه القضایا.

وَحِینَئِذٍ فلنفرض (کمـا تَقَـدَّمَ) أن قیمه احتمـال کون وجود کتـاب الوضوء من الجواهر عَلَیٰ الطاوله بسـبب وجود بحث للأسـتاذ حول الوضوء عباره عن خمسـین بالمائه (أی: النصف) فَحِینَئِذٍ احتمال أَنْ یَکُونَ وجود مجموع الکتب الثَّلاَثه عَلَیٰ الطاوله بسبب وجود بحث للأسـتاذ حول الوضوء لاـ ینقص عن النصف؛ للملاـزمه بین المعلولیّـات کمـا قلنا؛ فنحن أمام قَضِیَّه واحـده بحسـب الحقیقه احتمالها هو النصف وهی عباره عن وجود بحث للأستاذ فِعْلاً حول الوضوء. هذا کله عن الاحتمال الأَوَّل.

وَأَمَّا الاحتمال الثَّانِي الَّذِى هو فِى مقابل هـذا الاحتمال فقد كان (كما تَقَدَّمَ) عباره عن وجود بـديلٍ لبحث الأستاذ عن الوضوء يحتمل وجوده خارجاً، فكان هو السَّبَب لوجود مجموع الكتب الثَّلَاثه عَلَىٰ الطاوله.

وهـذا البـديل عباره عن مجموعه مكوّنه من تجليد كتاب الوضوء من الجواهر وإعاره كتاب الوضوء من الحدائق وتصحيح خطأ موجود فِى كتاب الوضوء من مصباح الفقيه.

إذن، فاحتمـال وجود هـذا البـديل أيضاً يكون هو النصف (لانقسام رقم اليقين عَلَىٰ الاحتمالين بالتساوى) إِلَّا أَن من الواضح هنا أن هـذا الاحتمـال الثَّانِي (وهو احتمال وجود البـديل) وإن كان يستبطن احتمالات ثلاثه (وهى احتمال وجود البـديل فِى وضوء الجواهر، واحتمال وجود البـديل فِى وضوء الحدائق، واحتمال وجود البديل فِى وضوء المصباح) إِلَّا أَن هذه الاحتمالات ليست متلازمه فيما بينها؛ فافتراض وجود غرض التجليد لكتاب الوضوء من الجواهر لَيْسَ ملازماً لافتراض وجود غرض الإعاره لكتاب الوضوء من الحدائق، وهكذا.. وحيث أَنَّهَا غير متلازمه لعدم وجود أمر مشترك بينها معلوم، إذن فنحن هنا نواجه قضايا عديده لا قَضِيَّه واحده، خِلَافاً للفرض الأَوَّل الَّذِى كنّا نواجه فيه قَضِيَّه واحده مكرره (كَمَا عَرَفْتَ)، حيث أن احتمال وجود بحث للأستاذ حول الوضوء كان يتكرر فِى الكتب الثَّلَاثه، فكانت الاحتمالات متلازمه مترابطه.

أَمَّا فِى هـذا الفرض فليس الأمر كـذلك، فكون كتاب الوضوء من الجواهر إِنَّمَا وجد عَلَىٰ الطاوله لغرض التجليد لَيْسَ ملازما مع كون وجود كتاب الوضوء من الحدائق عَلَىٰ الطاوله لغرض الإعاره لصديقٍ مثلاً، فالاحتمالات هنا غير متلازمه.

فلو افترضنا أننا أعطينا لِكُلّ قَضِيَّه من هذه القضايا المحتمله (أى: وجود البديل فِى كُلّ واحد من الكتب الثَّلَاثه) درجه خمسين بالمـائه (أى: النصف) فَسَوْفَ يصير احتمـال وجود البـديل (وهو التجليـد) فِى كتـاب الوضوء من الجواهر هو النصف، واحتمـال وجود البديل وهو الإعاره فِى كتاب الوضوء من الحدائق هو النصف، واحتمال وجود البديل وهو التصحيح فِى كتاب الوضوء من مصباح الفقيه هو النصف، لكن احتمال وجود البديل فِى كُلّ هذه الكتب ومجموعها سوف يكون أقل وأضعف من النِّصْفِ؛ لأَنَّ الاحتمالات غير متلازمه؛ فاحتمـال المجموع هنا أضعف من احتمال كُلّ واحـده بمفردها؛ لأَنَّ احتمال المجموع ينتج بحسب الحقيقه من ضرب الاحتمال الأَوَّل فِى الثَّانِي ثُمَّ فِى الثَّالِث، والضرب يؤدى إلى تضاؤل احتمال وجود البديل فِى مجموع الكتب وضعفه، وبقدر ما يضعف هذا الاحتمال يقوى الاحتمال الأَوَّل المقابل له وهو احتمال وجود الْعِلَّه (أى: أعنى بحث الأستاذ حول الوضوء).

ص: ٣٦٨

والسر فِي هـذا التوازن بين الاحتمـالين المـذكورين مـا قلنـاه فِي الشَّكْلِ الأوَّل من أن منشـأ الاحتمـال بحسب الحقيقه هو العلم الإجمالي ذو الأطراف المحصوره عَقْلًا؛ فكل احتمال مرتبط بـ‍علم إجمالي ووليـد له؛ ففي المقام حيث أن المفروض هو العلم بأصـل علاقه الْعِلِّيَّه والسـببه بين وجود بحث للأسـتاذ حول الوضو (ولنرمز إلى هـذا بـ‍أ) وبين تجمع كتب الوضوء الثَّلَاثه عَلَىٰ الطـاوله (ولنرمز إليه بـ‍ب)، ولكننـا نَشُكُّ فِي وجود الْعِلَّه (أي: أ) خَارِجـاً، فنحتمـل وجوده ونحتمـل بالمقابل وجود بـديل له (ولنرمز للبـديل بـ‍ث)، وهـذا معنـاه أننـا نعلم أن ماهيه ب لها سببان: أحـدهما ماهيه أ، والآخر ماهيه ث، فهناك علاقتا سَبَبِيَّه معلومتان، ونفترض أن أ يعبّر عن شيء واحد وهو وجود بحث للأستاذ حول الوضوء بينما يعبّر ث عن مجموعه أشياء متعدده هي فِي المثال السابق عباره عن تجليـد وضوء الجواهر، وإعاره وضوء الحـدائق، وتصـحيح وضوء المصـباح. ولنرمز إلى الأَوَّل بـ‍ح وإلى الثَّانِي بـ‍ه وإلى الثَّالِث بـ‍خ.

وما لم تجتمع هذه الأمور الثَّلَاثه لا يتكوّن ث الَّذِي هو السَّبَب الثَّانِي لـ‍ب وهو البديل لـ‍أ.

فـإذا رأينـا ب قـد وقـع، فَسَوْفَ يوجـد لـدينا علم إجمـالي بوجود أ أو ث، وعلى أسـاس هـذا العلم تحـدد قيمه احتمـال وجود أ بـ‍النِّصْف (أي:).

ولكن إذا افترضـنا أن احتمال وجود أ يساوي احتمال وجود أيّ واحد من الأمور الثَّلَاثه المذكوره الَّتِي تكوّن بمجموعها ث وأن كُلّ واحـد من تلـك الاحتمالات يسـاوي ، فَسَوْفَ نحصـل عَلَىٰ علم إجمـالي آخر وهو علم يسـتوعب احتمالات وجود الأمور الثَّلَاثه: ح وهـ وخ، وهذا العلم يشتمل عَلَىٰ ثمانيه احتمالات كما يلي:

الأَوَّل: احتمـال وجود ح وهـ وخ جميعـاً، بمعنى أن كتـاب الوضوء من الجواهر يُرَاد تجليـده، وكتاب الوضوء من الحـدائق يُرَاد إعارته لصديق، وكتاب الوضوء من مصباح الفقيه يُرَاد تصحيحه، ولذا فقد اجتمعت الكتب الثَّلَاثه عَلَىٰ الطاوله.

ص: ٣٦٩

الثَّانِی: احتمال وجود ح وهـ فقط، دون خ.

الثَّالِث: احتمال وجود ح وخ فقط، دون هـ.

الرَّابع: احتمال وجود هـ وخ فقط، دون ح.

الخامس: احتمال وجود ح فقط، دون هـ وخ.

السادس: احتمال وجود هـ فقط، دون ح وخ.

السابع: احتمال وجود خ فقط، دون ح وهـ.

الثامن: احتمال عدم وجود ح وهـ وخ جمیعاً.

وهـذه الاحتمالات الثمانیه إذا استثنینا الأَوَّل منها فالاحتمالات السبعه الأخیره تستلزم وجود أ؛ لأَنَّهَا تفترض نفی ث، وما دام ب مَوْجُوداً أو لَیْسَ هناک ث، إذن فـ أ موجود.

ففی مثالنا المتقدم إذا استثنینا الاحتمال الأَوَّل الَّذِی تَقَدَّمَ آنِفاً، فالاحتمالات السبعه الأخری کُلّهَا تستلزم وجود بحث للأستاذ فِی موضوع الوضوء؛ لأَنَّ هـذه الاحتمالات کُلّهَا تفترض نفی وجود السَّبَب الثَّانِی الَّذِی هو بدیل هذا البحث؛ لأَنَّ السَّبَب الثَّانِی لوجود الکتب الثَّلاَثه عَلَیٰ الطاوله کان عباره عن مجموع الأمور الثَّلاَثه. فإذا انتفت، أو انتفی اثنان منها، أو انتفی واحد منها، انتفی البدیل، وقد رأینا أن الاحتمالات السبعه الأخیره تتضمن انتفاء أحد الأمور الثَّلاَثه عَلَیٰ الأقل؛ فالسبب الثَّانِی لوجود الکتب الثَّلاَثه عَلَیٰ الطاوله غیر موجود، وما دامت الکتب موجوده عَلَیٰ الطاوله مِنْ دُونِ وجود السَّبَب الثَّانِی، إذن فالسبب الأَوَّل موجود وهو وجود بحث للأستاذ فِی موضوع الوضوء.

إذن، فسبعه من ثمانیه احتمالات أصبحت فِی صالح وجود أ، أَیْ: أَن سبعه أثمان العلم الإجمالی تُثْبِتُ وجود أ.

یبقی الاحتمال الأَوَّل وهو الاحتمال الوحید الَّذِی یفترض وجود ح وهـ وخ جمیعاً، وهذا الاحتمال حیادی ولا بشرط تجاه وجود أ وعدمه؛ فهو لا ـ ینفی وجوده ولا ـ یُثْبِتُ وجوده. بمعنی أن احتمال وجود کُلّ الأمور الثَّلاَثه الَّتِی تکون بمجموعها السَّبَب الثَّانِی لوجود الکتب عَلَیٰ الطاوله (وهی عباره عن التجلید والإعاره والتصحیح) لا ـ یُثبت ولا ـ ینفی السَّبَب الأَوَّل لوجود الکتب عَلَیٰ الطاوله (وهو وجود بحث للأستاذ فِعْلاً ـ حول الوضوء)؛ إذ لعل السَّبَب الأَوَّل أَیْضاً موجود إلی جنب السَّبَب الثَّانِی، ولعله غیر موجود.

وهـذا معناه أن نصف قيمه هذا الاحتمال الحيادی أصـبح أَيْضاً فِی صالح وجود أ، أی: فِی صالح وجود بحث للأسـتاذ فِعْلًا حول الوضوء، وبهـذا تصـبح قيمه احتمـال وجود أ بموجب هـذا العلم الإجمـالی عبـاره عن سـبعه أثمان العلم الإجمالی ونصف الثمن ويبقی نصف ثُمن العلم الإجمالی فقط فِی صالـح عـدم وجود أ، فقيمه احتمال وجود أ هی بينما قيمه احتمال البـديل أ هی ، هذا فِی مشاهـدتنا لثلاـثه كتب فِقْهِيَّه تتناول موضوع الوضوء موجوده عَلَی الطاوله فِی غرفه الأسـتاذ، حيث يقوی احتمال وجود بحث للأسـتاذ حول الوضوء إلی وينزل احتمال البـديل إلی ، وكلما كثرت الكتب ازدادت النِّسْـبَه فِی صالح وجود بحث له فِی الوضوء ونفی البديل.

هذه هی الحاله الأولی (وهی الَّتِی تهمّنا فِعْلًا فِی هذا البحث) من حالا الشَّكْل الثَّانِی من شكلی الاِسْتِدْلاِل الاستقرائی عَلَی الْقَضِيَّه التَّجْرِيبِيَّه، وهو الاِسْـتِدْلاِل الَّذِی يُرَاد به إثبـات وجود الْعِلَّه خَارِجـاً، وكـان الـدَّلِيل الاسـتقرائی فِی هـذه الحاله ينمّی قيمه احتمال وجود الْعِلَّه عَلَی أساس علم إجمالی يضعّف قيمه احتمال البديل كما رأينا.

فالشـكل الثَّانِی من الاِسْـتِدْلاِل الاسـتقرائی فِی العلـوم الطـبيعيه التَّجْرِيـبِيَّه يتخلّص فِی مـواجهه شـیء مشـكوك ومحتمـل، وتنميه احتمال وجوده عَلَی أساس علم إجمالی.

وهذا الشَّكْل من الدَّلِيل الاستقرائی الَّذِی يُرَاد به إثبات وجود الْعِلَّه ينطبق تماماً عَلَی الدَّلِيل العلمی عَلَی إثبات وجود الْعِلَّه الأولی للكون وهو الصانع الحكيم تعالی، وقد أوضح ذلک مُفَصَّلًا سَيِّدُنَا الأُسْتَاذُ الشَّهِيدُ فِی مُقَدِّمَه كتابه الفتاوی الواضحه((۱)).

هذا تمام الْكَلَام فِی شـكلی الدَّلِيل الاسـتقرائی عَلَی القضايا التَّجْرِيبِيَّه وقد اتضح لنا أَنَّهُ كيف يحصل اليقين فِی باب التَّجْرُبَه عَلَی أساس حساب الاحتمالات.

ص: ۳۷۱

۱- (۲) - راجع الكتاب: ص۳۱-۵۰، طبعه المؤتمر العالمی للإمام الشهيد الصدر .

والآن نأتى إلى ما نحن فيه (أعنى: باب التَّوَاتُر)، فقد قلنا: إن اليقين فِى باب التَّوَاتُر قائم عَلَىٰ أساس الدَّلِيل الاستقرائى وحساب الاحتمالات كاليقين فِى باب التَّجْرُبَه تماماً، فكان لَا بُدَّ لنا (لكى يتضح أن الْقَضِيَّه المتواتره ليست إلا قَضِيَّه استقرائيه تقوم عَلَىٰ أساس الدَّلِيل الاستقرائى كالقضيه التَّجْرِيبِيَّه) من أن نوضّح الدَّلِيل الاستقرائى عَلَىٰ الْقَضَايَا التَّجْرِيبِيَّه وكيفيه حصول اليقين فِى باب التَّجْرُبَه عَلَىٰ أساس حساب الاحتمالات، وهذا ما قمنا به لحد الآن، فليس علينا بعد هذا سوى توضيح الِاسْتِدْلَال الاستقرائى عَلَىٰ الْقَضِيَّه المتواتره وكيفيه حصول اليقين فِى باب التَّوَاتُر عَلَىٰ أساس حساب الاحتمال، فنقول:

إن الْقَضِيَّه المتواتره هى فِى الحقيقه مثال من أمثله الحاله الأولى من حالات الشَّكْل الثَّانِى من شكلى الدَّلِيل الاستقرائى عَلَىٰ القضايا التَّجْرِيبِيَّه؛ فقد عرفنا أن الشَّكْل الثَّانِى عباره عن الِاسْتِدْلَال الَّذِى يُرَاد به إثبات وجود الْعِلَّه خَارِجاً، لا إثبات عِلِّيَّه الموجود، وكانت الحاله الأُولى من حالاته عباره عن تنميه وتقويه قيمه احتمال وجود الْعِلَّه عَلَىٰ أساس علم إجمالى يضعف قيمه احتمال وجود البديل المتكوّن من مجموعه أمور متعدّده، وهذا هو ما يحصل فِى الْقَضِيَّه المتواتر.

فَمَثَلًا لو اشترك عدد كبير من النَّاس فِى احتفال، وبعد انتهاء الحفل سألنا كُلّ واحد منهم عن الشخص الَّذِى ألقى المحاضره فِى ذلك الاحتفال، فجاءت الأجوبه كُلّهَا تؤكد أن فلاناً هو الَّذِى ألقى محاضره فِى ذلك الحفل، كانت هذه الْقَضِيَّه متواتره ويحصل لنا اليقين بما قالوا، وهذا اليقين قائم عَلَىٰ أساس الدَّلِيل الاستقرائى الَّذِى يقوّى احتمال وجود الْعِلَّه عَلَىٰ أساس علم إجمالى يضعّف احتمال وجود البديل المتكوّن من عِدَّه أمور؛ فَإِنَّ اتفاق العدد الكبير من المحتفلين عَلَىٰ جواب واحد عند السؤال منهم عن نوع الشخص المحاضِر فِى الحفله يعبّر عن باءات عديده بعدد الإخبارات الصَّادِرَه منهم؛ فكل خبر من تلك الأخبار نرمز إليه ب_ب، وكون الشخص الَّذِى اتفقوا عَلَىٰ ذكره هو الَّذِى ألقى المحاضره حَقّاً يعبر عن أ؛ لأَنَّهُ إذا كان هو المحاضِر حقاً فهذا وحده يكفى (تقريبا) لكى يفسّر لنا كُلّ ال_باءات، وما هو البديل ل_أ هو أن نفترض توفّر دواعٍ مصلحيه لدى كُلّ المخبِرين دعتهم إلى الكذب بطريقه واحده، وهذا البديل يشتمل عَلَىٰ افتراضات عديده مستقله، ويمكّننا ذلك من تشكيل علم إجمالى يستوعب احتمالات تلك الافتراضات، فإذا فرضنا أن المخبِرين ثلاثه، فاحتمالات تلك الافتراضات ثمانيه؛ إذ يُحتمل أَنْ يَكُونَ واحد فقط من الثَّلَاثه يتوفّر لديه دافع مصلحى إلى الإخبار بتلك الطريقه عن خطيب الحفل، ويُحتمل أَنْ يَكُونَ اثنان فقط من الثَّلَاثه يتوفر لديهما ذلك.

ويُحتمل توفّر الدافع المصلحى لديهم جميعاً، كما يُحتمل عدم وجوده لدى أىّ واحد منهم.

والاحتمال الأَوَّل له ثلاثه فروض؛ لأَنَّ هذا الواحد إما هو المخبِر الأَوَّل، أو المخبر الثَّانِى أو الثَّالِث.

والاحتمال الثَّانِى أَيْضاً له ثلاثه فروض؛ لأَنَّ هذين الاثنين إما هما المخبِر الأَوَّل والثانى، أو هما المخبِر الأَوَّل والثالث، أو هما المخبِر الثَّانِى والثالث.

والاحتمالان الآخران لكلٍّ منهما فرض واحد، فتكون مجموع الفروض الَّتِى يستوعبها العلم الإجمالى فِى حاله وجود ثلاثه مخبرين عباره عن ثمانيه فروض قيمه كُلّ واحد منها الثّمن، وسبعه من هذه الفروض تُعتبر فِى صالح صدق الْقَضِيَّه الَّتِى أخبروا عنها؛ لأَنَّها تتضمّن أن واحداً (عَلَى الأقل) من المخبِرين الثَّلَاثه لَيْسَ لديه أىّ دافع مصلحى يبرّر إخباره.

وهى عباره عن السته الأولى مع الثامن، كما هو واضح؛ فسبعه أثمان العلم الإجمالى فِى صالح صدق الْقَضِيَّه المتواتره، يبقى فرض واحد وهو الفرض السابع الَّذِى يتضمن توفّر الدافع المصلحى لدى جميع المخبرين الثَّلَاثه، وهذا الفرض حيادى ولا بشرط تجاه صدق الْقَضِيَّه الَّتِى أخبروا عنها وكذبها، فهو لا يُثْبِتُ هذه الْقَضِيَّه ولا ينفيها؛ إذ كون المخبِرين ذوى مصالح شخصيه دفعتهم إلى الإخبار عن هذه الْقَضِيَّه لا هو مستلزم لصدق الْقَضِيَّه ووقوعها، ولا هو مستلزم لكذبها وعدم وقوعها.

فمن وجهه نظر هذا الفرض الحيادى يُحتمل صدق الْقَضِيَّه الَّتِى أخبروا عنها ويُحتمل كذبها، وهذا يعنى أن نصف قيمه هذا الاحتمال الحيادى اللابشرط يكون أَيْضاً فِى صالح صدق الْقَضِيَّه المتواتره المخبَر عنها.

إذن، فسبعه أثمان العلم الإجمالى ونصف الثمن فِى صالح الْقَضِيَّه المتواتره؛ ففى حاله وجود ثلاثه مخبرين سوف تكون من قيم العلم الإجمالى. أى: متضمّنه لإثبات الْقَضِيَّه المتواتره المخبَر عنها ونفى البديل المحتمل.

وفی حاله وجود أربعه مخبرین ترتفع القیم المثبِته إلی ، أی: إلی وتنزل قیمه احتمال عدم ثبوت الْقَضِیَّه المتواتر المخبَر عنها إلی ، وهکذا.. حتّی تصبح قیمه احتمال عدم ثبوت الْقَضِیَّه متمثّله فِی کسر ضئیل جِدّاً، وعندئذٍ تبدأ المرحله الثّانیه من الدَّلِیل الاستقرائی فیفنی ذلک الکسر الضئیل ویتحول التصدیق بالقضیه المتواتره إلی یقین، طِبْقاً لشروط ذکرها سَیِّدُنَا الأُسْتَاذُ الشَّهِیدُ مُفَصَّلاً فِی کتابه الْقَیِّمِ الأُسَس المنطقیه للاستقراء((۱)).

فوصول التصدیق بالقضیه المتواتره وکذلک بالقضیه التَّجْرِیبِیَّه إلی الیقین لَیس ریاضیا واستنباطیاً وقیاسیاً، بل إِنَّمَا هو بِمُقْتَضَی ما تفضّل به الله تبارک وتعالی عَلَی الإنسان من العقل والضابط الذاتی بالنحو الَّذِی جعله لا یحتفظ بالکسور الضئیله والقیم الاِحْتِمَالِیَّه الضعیفه جِدّاً، فتنطفئ عنده ویحصل له الیقین بالقضیه المتواتره والقضیه التَّجْرِیبِیَّه. ولولا ذلک لأصبح الإنسان مجنوناً لا یمکنه التعایش مع مَن حوله وما حوله؛ إذ لا یمکنه أن یقطع بشیء إطلاقاً ما دام ذهنه محتفظاً بالاحتمالات الضعیفه والضئیله جِدّاً.

هذا تمام الْکَلاَم فِی الجهه الأولی من جهات البحث حول الخبر المتواتر، وقد عرفنا فِی هذه الجهه حَقِیقَه التَّوَاتُر وکیفیه إفادته الیقین وأنه یقین موضوعی استقرائی قائم عَلَی أساس حساب الاحتمال.

ضابط التَّوَاتُر والعوامل المؤثره فِی حصول الیقین بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

الجهه الثّانیه:

ضابط التَّوَاتُر والعوامل المؤثره فِی حصول الیقین

وَأَمَّا الجهه الثّانیه: ففی ضابط التَّوَاتُر والعوامل المؤثره فِی حصول الیقین، فمتی یعتبر الخبر متواتراً وموجباً لحصول الیقین؟

ص: ۳۷۴

۱- (۳) - انظر الفصل الثَّانِی من القسم الثَّالِث من الکتاب تحت عنوان الدَّلِیل الاستقرائی فِی مرحله التوالد الذاتی: ص۳۵۵-۴۰۰، الطبعه الأولی: دار الفکر، بیروت.

وقد اتضح إلی حَدّ کبیر الجواب عن هذا السؤال من خلال البحث المتقدم فِی الجهه الأولی؛ فَإِنَّ الضَّابِط فِی التَّوَاتُر عباره عن الکثره العددیه بلا إشکال؛ فَإِنَّهَا هی جوهر التَّوَاتُر وهی الَّتِی تصنع العلم الإجمالی الَّذِی ذکرناه فِی الجهه الأولی وقلنا عنه: إِنَّهُ یضعف احتمال عدم صدق الخبر المتواتر ویقوی احتمال صدقه، فالجانب العددی للمخبِرین هو الَّذِی یصنع هذا العلم الإجمالی، وکلما کثرت أطراف هذا العلم ارتفعت قیمه احتمال الصدق وتضاءلت قیمه احتمال الکذب.

ومن الواضح أَنَّهُ کلما ازداد عدد المخبِرین کثرت أطراف هذا العلم، کما لاحظنا ذلک کله فِی البحث المتقدم فِی الجهه الأولی. إذن، فبکثره عدد الْمُخْبِرِینَ تکثر أطراف العلم، وبکثره أطرافه تتراکم القیم الاِحْتِمَالِیَّه الکثیره فِی صالح صدق الْقَضِیَّه المتواتره

المخبَر عنها، فكثره عدد الْمُخْبِرِينَ هی جوهر التَّوَاتُر بلا إشكال.

إِلَّا أَن السؤال الَّذِی نواجهه هنا هو أن هذه الكثره هل یمكن تحدیدها فِی رقم مُعَیَّن؟ وهل توجد هناك درجه معینه للعدد الَّذِی یحصل به القین بالخبر المتواتر كأن یقال مثلًا: إذا أخبر مائه شخص بشیء فهذا هو الخبر المتواتر وهو الَّذِی یفید الیقین؟.

حاول البعض وضعَ بعض التحدیدات الْكَمِّیَّه للتواتر، وقد وصفها الشهید الثَّانِی بسخف القول، من قبیل التحدید بعدد مَن شهد بدراً من الصحابه (وهو عباره عن ۳۱۳)، ومن قبیل التحدید بعدد نقباء بنی إسرائیل (وهو عباره عن ۱۲) ومن قبیل التحدید بعدد أصحاب موسی (عَلَی نبینا وآله وعلیه الصَّلاَه والسلام) الذین اختارهم لمیقات ربهم (وهو عباره عن ۷۰) ومن قبیل التحدید بأكثر من أربعه؛ لئلَّا تدخل البینه عَلَی بعض الأمور المتوقفه عَلَی أربعه شهود (كالزّنا) فِی التَّوَاتُر، ونحو ذلك من التحدیدات.

ص: ۳۷۵

وقد أفاد الشهيد الثَّانِى بعد تسخيف هذه التحديدات أن الميزان فِى التَّوَاتُر إِنَّمَا هو إفاده العلم؛ فالعدد الَّذِى يفيد العلم هو ضابط التَّوَاتُر ((١)). انتهى كلام الشهيد الثَّانِى .

ونحن وإن كنّا نوافقه عَلَىٰ تسخيف التحديدات المذكوره، لكننا لا نوافقه عَلَىٰ الميزان الَّذِى ذكره؛ فَإِنَّ تفسير المتواتر بما يفيد العلم أو تفسير التَّوَاتُر بإفاده العلم لَيْسَ إِلَّا تَفْسِيراً لِلشَّىْءِ بنفسه، كتفسير الماء بالماء.

وكل ذلك ناتج عن عدم تحديد صوره صحيحه لجوهر كاشفيه الخبر المتواتر، أَمَّا بعد تحديد ذلك فَحِينَئِذٍ يُعرف بأنه ما دام ميزان الْكَاشِفِيَّه وجوهرها وأساسها المنطقى عباره عن حساب الاحتمالات والأسس المنطقيه للاستقراء، إذن فكل عامل يؤثّر فِى حساب الاحتمالات صعوداً أو نزولاً يكون هو المؤثر فِى التَّوَاتُر، فلا يمكن وضع قاعده ودرجه معينه للتواتر ولا يوجد تحديد دقيق لدرجه الكثره العدديه الَّتِى يحصل بسببها اليقين بالقضيه المتواتره؛ لأَنَّ حصول اليقين يتأثّر بعوامل كثيره سنذكر قَرِيباً أَهَمّهَا.

فأساس إفاده التَّوَاتُر للعلم واليقين هو حساب الاحتمالات لا رقم وكمّ عدديّ مُعَيَّن، وَأَمَّا الأرقام والتحديدات الَّتِى ذكرت ونحوها فهى إِنَّمَا جاءت بوحى من منطق أرسطو الَّذِى كان يفترض أن هناك عَدَداً يحكم العقل بداهةً باستحاله اجتماعه عَلَىٰ الكذب بناءً عَلَىٰ وجود بديهه من هذا القبيل تكون قَضِيَّه قبليه ويكون التَّوَاتُر والكشف التواترى كشفاً قِيَاسِيّاً مُسْتَمَدّاً من تلك الْقَضِيَّه القبليه البديهيه كما تصوّره أرسطو.

وَحِينَئِذٍ بناءً عَلَىٰ هذا يحق للإنسان أن يبحث ويفحص ويسأل أرسطو عن ذلك العدد والكمّ الْمُعَيَّن الَّذِى يحكم العقل بداهةً بامتناع كذبه، فتطرح هذه التحديدات وأمثالها كنتيجه طبيعيه لمثل هذا التصور وهذا الطرز من التفكير الأرسطى عن الْقَضِيَّه المتواتره.

ص: ٣٧٦

١- (١) - انظر البدايه فِى علم الدرايه: الطبعه الحجريه الأولى: ص١٢-١٣.

وَأَمّا بناءً عَلَی ما ذكرناه من عدم وجود قَضِيَّه بديهه عَقْلِيَّه قبليه فِی المقام، وَإِنَّما الْقَضِيَّه المتواتره مرتبطه بحساب الاحتمالات، فَحِينَئِذٍ لا مانع من افتراض المرونه فِی هذا العدد والجانب الكمی الَّذِی هو جوهر التَّوَاتُر، فهو يتأثر ويختلف (كما قلنا آنِفاً) باختلاف العوامل المؤثره فِی حساب الاحتمالات، فقد تحصل بعض تلك العوامل لإخبار خمسه أشخاص بشیء، فيحصل للإنسان اليقين بذاك الشیء، وقد لا تحصل تلك العوامل لإخبار عشرين شخصاً بشیء، فلا يحصل للإنسان اليقين به.

وهذه العوامل المؤثره فِی حساب الاحتمالات وَبِالتَّالِی فِی إفاده التَّوَاتُر لليقين والعلم تنقسم إلی قسمين:

القسم الأَوَّل: عوامل مَوْضُوعِيَّه مختلفه ترتبط بالأخبار والشهادات أو بالمخبرين والشهود.

القسم الثَّانِی: عوامل ذَاتِيَّه مختلفه ترتبط بطبائع السامعين ومَن يُرَاد ثبوت الْقَضِيَّه له بالتواتر ونفسياتهم ومتبنَّياتهم ومشاعرهم.

فأما القسم الأَوَّل (أی: العوامل الموضوعيه) فلا يمكن إحصاء هذه العوامل تماماً، لكن المهم منها ما يلی:

العامل الأَوَّل: نوعيه الشهود والمخبرين من حيث الوثاقه، وكذلك من حيث النباهه، فكلما كان كُلّ واحد من الشهود والمخبرين أكثر وثاقةً وأصدق لهجةً كان حصول التَّوَاتُر أسرع وبعدد أقل، فَمَثَلًا حينما يكون المخبرون كلهم من طبقه الثقات فقد لا يحتاج التَّوَاتُر إلا إلی نصف ما يحتاجه التَّوَاتُر حينما يكونون من غير الثقات أو من المجهولين، أو إلی رُبع ذلك أو عُشره.

وبرهان ذلك واضح؛ فإننا بعد أن فرضنا أن التَّوَاتُر إِنَّمَا تكون كاشفيته عن الواقع وإفادته لليقين بلحاظ تجمّع الاحتمالات الناشئيه من الشهادات والإخبارات وتراكمها حول محور واحد، إذن فكلما كانت مفردات هذه الاِحْتِمَالَات أقوی فَسَوْفَ يكون الوصول إلی النَّتِيجَه أسرع؛ فالشاهدون والمخبرون إذا كان كُلّ واحد منهم ثقةً ويُظنّ بصدقه بدرجه احتمال ثمانين بالمائه مثلاً، إذن سوف تتجمع لدينا احتمالات عديده (بعدد المخبرين) من وزن ثمانين بالمائه فِی صالح صدق الْقَضِيَّه وَفِی الْمُقَابِلِ يكون احتمال الكذب فِی كُلّ واحد عشرين بالمائه، وَمِنَ الطَّبِيعِيِّ حِينَئِذٍ أَنْ يَكُونَ الوصول إلی النَّتِيجَه سريعاً، بينما إذا كان كُلّ واحد من الْمُخْبِرِينَ والشهود إِنْسَاناً اِعْتِيَادِيّاً وكانت درجه احتمال صدقه خمسين بالمائه مثلاً، فَسَوْفَ تتجمّع لدينا احتمالات من وزن خمسين بالمائه فِی صالح صدق الْقَضِيَّه، ويكون احتمال الكذب فِی كُلّ واحد خمسين بالمائه. وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ الوصول إلی اليقين سوف يكون فِی هذا الفرض أبطأ حصولا منه فِی الفرض السابق.

إذن، فالوثـاقه فِي كُـلّ مخبِر توجب ازديـاد درجه كاشـفيه خبره وقوه قيمه احتمـال صـدقه، وَبِالتَّالِي سـرعه الوصول إلى اليقين، والعكس بالعكس. هذا عن الوثاقه.

وكـذلك الأمر فِي النباهه؛ فكلّما كان كُلّ واحد من الْمُخْبِرِينَ أكثر نباههً وأقوى حفظاً لما يتلقّاه من الواقع الْمَوْضُوعِيّ عن طريق الحسّ كـان حصول التَّوَاتُر أسـرع وبعـدد أقـل، والعكس بالعكس؛ وذلك بنفس البرهان والنكته الَّتِي ذكرناها فِي الوثاقه، فنباهه كُلّ مخبِر إذن توجب أَيْضاً ازدياد درجه كاشفيه خبره وقوه احتمال صدقه وَبِالتَّالِي سرعه الوصول إلى اليقين.

وهذه الزياده فِي الْكَاشِفِيَّه والقوه فِي القيمه الاِحْتِمَالِيَّه ل_الوثاقه والنباهه هى أَيْضاً محكومه وخاضعه لقوانين حساب الاحتمالات وثـابته بهـذا الملاـك؛ فَإِنَّ كاشـفيه كُـلّ خبر إِنَّمَـا تكون بحسب حسـاب الاحتمال وبحسب علم إجمالى كما عرفنا، فإذا أخـذنا المخبِر بقطع النَّظَر عن أيّ اسـتقراء خـارجى فمن الممكن أن يُعطى لصـدقه قيمه احتمـاليه بـدرجه خمسـين بالمـائه؛ وذلك عَلَى أساس افتراض وجود علم إجمالى بأنه إما صادق وَإِمَّا كاذب، والعلم الإجمالى نسبته إلى الطرفين عَلَى حَدّ واحد وكل واحد من الطرفين يأخذ نصف رقم اليقين.

إِلَّا أَن هـذا فرض تجريـدى، بمعنى أن كون نسـبه الصـدق فِي هذا الخبر خمسـين بالمائه إِنَّمَا هو مع فرض التجرد عن الاسـتقراء الخارجى لإخبارات هذا المخبِر، فنسبه خمسين بالمائه إِنَّمَا هى نسبه تجريديه.

أَمَّا حينمـا تتوفر لـدينا اسـتقراءات بحسب الخارج ونلحظها فِي المقام فَسَوْفَ تختلف نسـبه الصـدق فِي هـذا الخبر، بمعنى أننا إذا لاحظنا عـدد صـدق كُلّ إنسان فِي مجموع إخباراته فيما مضـى ورأينا أن هـذا المخبِر يصـدق فِي كُلّ عشـر مرّات خمس مَرَّات، إذن سوف تتطابق هذه النِّسَبَه الاستقرائيه مع تلك النِّسَبَه التجريديه الآنفه الذكر، وهى عباره عن خمسين بالمائيه.

لكن إذا فرض أننا رأينا (من خلال الاستقراء) أَنَّهُ يصدق فِي كُلّ عشر مَرَّات ثماني مَرَّات (أي: فِي كُلّ عشره إخبارات تكون ثمانيه منها صادقه).

إذن، فبعد ذلك سوف يكون احتمال صدق هذا الخبر بحسب حساب الاحتمال يعني ثمانين بالمائه لا خمسين بالمائه؛ وَذَلِكَ لأَنَّ دواعي الصدق فيه أكثر من دواعي الكذب، وهذه مرتبه من مراتب الوثاقه، فتختلف حِينَئِذٍ النِّسْبَه الاستقرائيه مع تلك النِّسْبَه التجريديه وتكون أزيد منها.

وقد تكون النِّسْبَه الاستقرائيه أقل من تلك، كما إذا رأينا أَنَّهُ يصدق فِي كُلّ عشر مَرَّات مَرَّه واحده، فهنا احتمال الصدق استقرائيا بِالنِّسْبَةِ إليه بحساب الاحتمالات هو يعني عشره بالمائه، بينما كان احتمال الصدق تجريدياً عباره عن خمسين بالمائه.

ضابط التواتر والعوامل المؤثره فِي حصول اليقين/الخبر المتواتر / وسائل اليقين الْمَوْضُوعِيّ الاستقرائي/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: ضابط التواتر والعوامل المؤثره فِي حصول اليقين/الخبر المتواتر/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِيّ الاستقرائي/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصول

وينبغي الانتباه إلى أن هذا النمط من الاستقراء وَحِسَاب الاِحْتِمَالِ الذي تقدم ذكره في الجهه الأولى، باعتبار أن هذا النمط يفترض فيه تطابق الماضي والمستقبل، بينما لم يكن هذا مُفْتَرَضاً في حِسَاب الاِحْتِمَال السَّابِق الذي طبّقناه بِالنِّسْبَةِ إلى ذاك الشخص الذي وجدنا عَلَىٰ طاوله مطالعته كتباً عديده تبحث عن الوضوء، وكنا نستكشف بِحِسَابِ الاِحْتِمَالاَتِ أن لديه بحثاً في الوضوء وأن تواجد كتب الوضوء عَلَىٰ طاوله المطالعه ليس من باب الصدفه، فهناك لم نكن نريد أن نقيس المستقبل عَلَىٰ الماضي، وَإِنَّمَا كنا نريد أن نتكلم عن الحاضر وعن هذه الواقعه المعينه ونستخرج قيمه الاحتمال في ضوء المدارك والظواهر الموجوده فعلًا فحسب، من دون أن نلحظ شيئاً آخر.

ص: ٣٧٩

وهذا بخلاف ما نحن فيه حيث نريد أن نقيس المستقبل عَلَىٰ الماضي؛ فَإِنَّنَا إذا استقرأنا حياه زيد خلال عشر سنين ورأينا أَنَّهُ طيله هذه السنين العشره كان يصدق من بين كل عشره إخبارات من إخباراته في ثمانيه منها مثلا، حِينَئِذٍ نقول: إنه في المستقبل أَيْضاً سوف تتكرر نسبه الصدق بنفس الدرجه، حيث سوف يصدق في المستقبل أَيْضاً (من بين كل عشره من إخباراته) في ثمانيه منها كما كان في السنين الماضيه، فنقيس المستقبل عَلَىٰ الماضي.

فهذا الاستنتاج هنا لن يكون رِيَاضِيّاً بَحْتاً، بل هو متوقف عَلَىٰ هذا القياس والقول بأن نفس النِّسْبَه التي لاحظناها في الماضي (وهي نسبه الصِّدْق في إخبارات زيد بدرجه، أي: ثمانيه بالمائه) سوف يحملها الْمُسْتَقْبَل وَتَتَكَرَّرُ فيه أَيْضاً، وهذه هي عقده الاستقراء الَّتِي استعصت عَلَىٰ الفكر العلمي، وهي أَنَّهُ كيف وبأيّ مبرّر منطقي يمكن أن نفترض أن الْمُسْتَقْبَل سوف يكون كالماضي ويحمل نفس النِّسْبَه الَّتِي كانت ثابتهً فِي الْمَاضِيّ؟

فإن هـذه العقـده تواجهها كُلّ الاسـتقراءات العلميه التكراريه الَّتِى آمن بها العلم الحـديث كاسـتقراء تمـدّد الحديـد بعـد تسـليط الحراره عليه؛ فَإِنَّ هذه الاستقراءات جميعاً تتضمّن هذه الفكره وهذه المصادره القائله بقياس الْمُسْتَقْبَل عَلَى الْمَاضِىّ.

وقد كان الفلاسـفه العقليون يبرّرون هذه المصادره عَلَى أساس أن النِّسْبَه والعلاقه بين الحراره وتمدّد الحديد مثلًا إِنَّمَا هى علاقه علّيّه، وعلاقه الْعِلِّيَّةِ عندهم هى علاقه ضـروريه ذَاتِيَّه، وعليه فقوانين الْعِلِّيَّه قوانين عَقْلِيَّه قبليه، فإذا كان العقل يحكم بضروره تمدد الحديد عند تسـليط الحراره عليه (نَظَراً إلى أن الحراره عِلَّه للتمدد، وَالْعِلِّيَّه تعنى الضروره والحتميه) إذن، فالماضى والمستقبل فِى ذلك شـرع سَوَاء، وإذا كان الحديد ذاتاً فِى الْمَاضِىّ بنحو لو سلّطت الحراره عليه لكان من الحتمى والضرورى تمدّده، إذن فهو فِى الْمُسْتَقْبَل أَيْضاً كذلك.

ص: ٣٨٠

إلَّا أَن الفكر الفلسفى الأروبى التجريبى منذ أن نادى ديفيد هيوم بأن الْعِلِّيَّه والضروره ليست علاقه يمكن إثباتها بالتجربه، استغنى عن علاقه الضروره والحتميه.

ومن هنا تحيّر هذا الفكر فِى أَنَّهُ كيف يمكن أن يفترض أن الْمُسْتَقْبَل سوف يحتفظ بنفس نسبه الْمَاضِيّ؟ فإن النِّسْبَه الثَّابِتَه فِى الْمَاضِىّ بين الحراره والتمدّد إِنَّمَا هى نسبه التعاقب فحسب، أى: حصول التمدد عقيب الحراره.

وعليه، فكيف وبأىّ مبرّر منطقى يمكن أن نفترض أن هذا التعاقب سوف يكون ثابتاً فِى الْمُسْتَقْبَل أَيْضاً؟ وَبِالتَّالِى فمَن قال لنا إِنَّهُ فِى الْمُسْتَقْبَل إذا سلّطت الحراره عَلَىٰ الحديد فَسَوْفَ يتمدّد وما لم نقس الْمُسْتَقْبَل عَلَىٰ الْمَاضِىّ فَسَوْفَ لا يثبت قانون علمى تجريبى.

هذه هى العقده الَّتِى تواجهها كُلّ الاستقراءات العلميه التكراريه الَّتِى آمن بها العلم الحديث، وقد قام سَيِّدُنَا الأُسْتَاذُ الشَّهِيدُ فِى كتابه الْقَيِّم الأُسَس المنطقيه للاستقراء بحل هذه العقله وإزاحتها عن وجه العلم والقوانين العلميه التَّجْرِيبِيَّه؛ فَإِنَّ هذا هو أحد المباحث المفصّله المطروحه فِى هذا الكتاب.

وعلى كُلّ حال فلنرجع إلى محل الْكَلَام، فَالتَّوَاتُرُ يَتَأَثَّرُ بقيمه مفرداته الَّتِى هى عباره عن كُلّ خبرٍ خبر، وكل خبرٍ من هذه الأَخْبَار العديده تعتمد كَاشِفِيَّتُهُ عَلَىٰ حِسَاب الاِحْتِمَالاَتِ، لكن لا مجرد حِسَاب الاِحْتِمَالاَتِ الرِّيَاضِىّ، بل حِسَاب الاِحْتِمَالاَتِ المنضمّ إلى هذه المصادره والفكره الْقِيَاسِيَّهِ بأن الْمُسْتَقْبَل كالماضى. وبعباره أخرى: إن حِسَاب الاِحْتِمَالِ فِى المقام لَا بُدَّ من أن يُثْبِتُ أَيْضاً قَضِيَّه استقباليه وهى أن كُلّ خبر إذا كان خبر ثقه فَسَوْفَ تكون قيمته الاِحْتِمَالِيَّه وَكَاشِفِيَّتُهُ عن الواقع أكثر وأكبر مِمَّا إذا لم يكن خبر ثقه، نَظَراً إلى أن الأمر فِى الْمَاضِىّ كان كذلك.

وهذا ما برهن عليه سَيِّدُنَا الأُسْتَاذُ الشَّهِيدُ وشرحه مُفَصَّلاً فِى هذا الكتاب وذكر مبرّرات هذه المصادره.

هذا كله فِى العامل الأوَّل من العوامل الموضوعيه المؤثره فِى حساب الاحتمالات وَبِالتَّالِى فِى إفاده التَّوَاتُر للعلم واليقين.

العامل الثَّانِى: نوعيه الْقَضِيَّه الَّتِى تواتر نقلها من حيث كونها قَضِيَّه مألوفه أو قَضِيَّه غريبه، فَكُلَّمَا كانت الْقَضِيَّه فِى نفسها قَضِيَّه اعتياديه ومتوقَّعه ومنسجمه مع سائر الْقَضَايَا المعلومه كان حصول التَّوَاتُر أسرع وكان بحاجه إلى عدد من الْمُخْبِرِينَ أقل مِمَّا إذا كانت الْقَضِيَّه بعيده وغريبه وغير مألوفه وغير متوقعه ولا منسجمه مع سائر القضايا المعلومه؛ فَإِنَّ حصول التَّوَاتُر حِينَئِذٍ يكون أبطأ ويحتاج إلى عدد أكثر من الْمُخْبِرِينَ؛ لأَنَّ غرابه الْقَضِيَّه المخبَر عنها تُشَكِّلُ فِى نفسها عاملاً عكسياً وتكون فِى صالح كذب الْقَضِيَّه وعدم صدقها وثبوتها فِى الواقع.

وَالْحَاصِلُ أَنَّ قوه احتمال الْقَضِيَّه فِى نفسها وضعفه من العوامل الَّتِى يَتَأَثَّر بها التَّوَاتُر واليقين، فَكُلَّمَا كانت قيمه الاحتمال القبلى للقضيه، أى: احتمال الْقَضِيَّه فِى نفسها أقوى (كما إذا أخبر عدد من النَّاس بوجود دجاجه بيضاء) كان حصول التَّوَاتُر أسرع مِمَّا إذا كانت قيمه الاحتمال القبلى للقضيه أضعف (كما إذا أخبروا بوجود دجاجه ذات أربع قوائم)؛ فَإِنَّ قيمه احتمال وجود مثل هذه الدجاجه فِى نفسه أضعف من قيمه احتمال وجود دجاجه بيضاء، ولذا فإن إخبار عدد قليل من النَّاس بأن الدجاجه بيضاء قد يوجب اليقين، لكن إخبار عدد أكبر من هذا بكثير عن أن الدجاجه ذات أربع قوائم قد لا يوجب اليقين؛ لضعف الْقَضِيَّه المخبر بها فِى نفسها، وبُعدها وغرابتها، فتحتاج إلى شهادات أكثر بكثير من الأَوَّل حَتَّى يحصل لنا اليقين بها.

وبُعد الْقَضِيَّه وضعف قيمه احتمالها القبلى عَلَى نحوين:

الأَوَّل: البُعد والضعف عَلَى أساس حساب استقرائى فِى علل الْقَضِيَّه وأسباب وجودها فِى الطَّبِيعَه فِى نفسها، كما فِى مثال الدجاجه ذات القوائم الأربع؛ فَإِنَّ فروض وجود مثل هذه الدجاجه هو أمر بعيد وضعيف جِدّاً وقلَّما يتفق فِى الطَّبِيعَه، وهذا الاستبعاد ناشئ من استقرائنا لعلل وجود الدجاجه وأسبابها الطبيعيه، فبالاستقراء ثبت أن عوامل تثنيه القوائم فِى الدجاج أكثر من عوامل التربيع فيها.

الثَّانِي: البُعد والضعف عَلَىٰ أساس كثره البدائل المحتمله لتلك الْقَضِيَّه لا لحساب الاحتمالات فِي الأسباب والعلل، فَمَثَلًا إذا طرق بابك طارق لا تعرف مَن هو، فالطارق مردّد عندك بين آلاف من النَّاس؛ لأنهم جميعاً يُحتمل فِي حقهم ذلك؛ فَإِنَّ آلافاً من النَّاس يطرقون الباب عادةً، فاحتمال أَنْ يَكُونَ الطارق زيداً هو احتمال من واحد من مجموع آلاف احتمال، فهو احتمال ضعيف جِدّاً؛ إذ له بدائل محتمله كثيره. فاستبعاد كون الطارق زيداً وضعف احتماله ناشئ من كثره البدائل المحتمله لا من استقرائنا لعلل كون الطارق زيداً.

وَما قلناه من أن بُعد الْقَضِيَّه وضعف قيمه احتمالها القبلي فِي نفسه يؤدي إلى بُطء عمليه التَّوَاتُر إِنَّمَا هو فِي النَّحْو الأَوَّل من الضعف والاستبعاد، وهو فِي ما إذا كانت الْقَضِيَّه المتواتره بعيده الاحتمال فِي حَدّ ذاتها، فيحتاج إثباتها بِالتَّوَاتُرِ وحصول اليقين بها إلى عددٍ أكبر (من الْمُخْبِرِينَ) مِمَّا إذا كانت قَضِيَّه طبيعيه فِي نفسها، وهذا شيء مطابق مع الوجدان؛ لأَنَّهُ فِي الأَخبار الغريبه يحتاج حصول اليقين بها إلى شهاداتٍ أكثر.

ونكته ذلك أن كاشفيه التَّوَاتُر إِنَّمَا هي بتقويه الاحتمال الثابت للقضيه فِي نفسها؛ إذ كلما كان هذا الاحتمال القبلي للقضيه أضعف احتاج ثبوتها وحصول اليقين بها إلى شهادات أكثر، ولا ينطبق هذا عَلَىٰ النَّحْو الثَّانِي من البعد والضعف للاحتمال القبلي للقضيه، وهو الناشئ من كثره البدائل لها، كما فِي مثال الطارق للباب المردّد بين آلاف؛ لأَنَّ هذا النَّحْو من الضعف والبُعد للاحتمال القبلي للقضيه المنقوله (وهي أن زيداً هو الطارق) لا يضّر بِكَاشِفِيَّه كُلّ واحده من الشهادات؛ بدليل أَنَّهُ قد يحصل اليقين بأن الطارق هو زيد من خلال إخبار شخص واحد ثقه بذلك.

فلو كـان ضـعف احتمـال كون الطـارق زيـداً مضـراً بِكَاشِـفِيَّه الشـهاده لَمِـا حصـل اليقين من خلال هـذه الشـهاده الواحـده؛ لأنَّ المفروض تضرّر هذه الشهاده بهذا الضعف، بينما لَيْسَ الأمر كذلك.

وهذا بخلاف النَّحْو الأَوَّل من البُعد والضـعف للاحتمال القبلى للقضـيه، وهو الناشـئ من اسـتقراء علل الْقَضِـيَّه وأسـبابها، كما فِى مثال الإخبار بوجود دجاجه ذات قوائم أربع؛ فَإِنَّ هذا النَّحْو من الضـعف والبُعد للاحتمال القبلى للقضـيه المنقوله يضـرّ بِكَاشِـفِيَّه كُلّ واحـده من الشـهادات، ولـذا فلا يحصل (عادهً) اليقين بمثل هـذه الْقَضِـيَّه من خلال إخبار شـخص واحد مهما كان ثقهً؛ لأَنَّ الضعف المذكور قد أضر بِكَاشِفِيَّه هذا الإخبار وهذه الشهاده.

وقـد برهـن سَـيِّدُنَا الأُسْـتَاذُ الشَّـهِيـدُ عَلَىٰ نكته الْفَرْق بين هـذين القسـمين من الاسـتبعاد للقضـيه فِى كتـابه الْقَيِّم الأُسَـس المنطقيه للاسـتقراء، ولاـ نحتـاج فِى المقـام إلى ذلك ذاك البرهان، بل يكفينا (لغرضـنا الفقهى والأصولى) انطباق ذلك عَلَىٰ الوجـدان، حيث أن الْفَرْق وجدانى (كَمَا عَرَفْتَ).

ضابــط التــواتر والعوامــل المــؤثره فِى حصول اليقين/الخــبر المتواتر/ وسائــل اليقين الْمَوْضُوعِىّ الاســتقرائى/إثبــات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنـوان: ضابـط التـواتر والعوامـل المـؤثره فِى حصـول اليقيـن/الخبر المتـواتر/ وسائـل اليقيـن الْمَوْضُـوعِىّ الاسـتقرائى/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصول

العامل الثَّالِث: نوعيه الشـهود والمخبرين من حيث تباين ظروفهم وتباعـد مسالكهم وعـدمه، فبقدر ما يشـتدّ التباعد والتباين بينهم فى أوضـاعهم الحيـاتيه والثقـافيه والاجتماعيه يصـبح احتمال اشتراكهم جميعاً فى كون هـذا الإخبار الْخَاصّ ذا مصـلحه شخصـيه داعيه إليه بِالنِّسْـبَهِ إلى جميع أولـئك المخبرين علىٰ مـا بينهم من اختلافٍ فى الظروف أبعـد وأضـعَف بحسب حِسَاب الِاحْتِمَالِ، وبالتـالى كـان حصول اليقين من شـهاداتهم وإخباراتهم أسـرع وكان بحاجه إلى عـدد أقلّ، والعكس أَيْضاً صـحيح، فَكُلَّمَا اشـتدّ التقـارب والاتفاق بينهم بحسب ظروفهم وأساليب حياتهم كان حصول اليقين من شـهاداتهم أبطأ وكانت كاشـفيه التواتر محتاجه لعـددٍ أكثر؛ لأَنَّ احتمال وجود غرض مشترك ومصـلحه داعيه لهم جميعاً إلى الكـذب هنا أقوى منه فى الفرض السابق؛ لتقارب ظروفهم وتوافق أساليب حياتهم واتحاد ظروفهم.

ص: ۳۸۴

وهذا مطلب أدركه القدماء أَيْضاً بفطرتهم، فلذا اشترط بعضهم فى التواتر أن يكون الشهود والمخبرين من بلدان عديده، واشترط البعض الآـخر أن يكون الشـهود من ملـل وأديان عديـده ومختلفه، ونحو ذلك من الاشتراطات والمحاولات التى تشير كلها إلى جوهر النكته الذى ذكرناه، وهو أن جوهر التواتر هو حِسَاب الِاحْتِمَالَاتِ وهذا العامل مؤثّر علىٰ حِسَاب الِاحْتِمَالَاتِ وسـرعتها نَفْياً وَّإِثْبَاتـاً؛ فَكُلَّمَا كان عـدد المخبرين أكثر كان احتمال وجود غرض ومصـلحه شخصـيه فى الإخبار أبعـد، وَمِنَ الْوَاضِـحِ أَنَّ هؤلاء كلما كانوا متباينين فى الظروف والمصالح والأغراض يصبح احتمال اتفاقهم فى الغرض والمصلحه الشخصيه أبعد، وَحِينَئِذٍ تكون

شهاداتهم أقوى احتمالاً وأسرع لليقين.

العامل الرابع: نوعيه الظروف الْخَاصَّه لكل مخبِر بالقدر الذى يبعّد أو يقرّب (بحسب حِسَاب الِاحْتِمَالِ) افتراض مصلحه شخصيه له دعته إلى الإخبار بذاك الشكل؛ فقد نطّلع على أن المخبِر صديق للمخبَر عنه مَثَلًا، فهذا سوف يبعّد لدينا افتراض مصلحه شخصيه له فى الإخبار بهذا الشكل والافتراء على صديقه، وقد لا يكون المخبر صديقاً له لكن توجد فيه خصوصيه أخرى تكون عاملاً مساعداً لإثبات صدقه بِحِسَابِ الِاحْتِمَالِ؛ لأَنَّ افتراض مصلحه خاصه تدعوه إلى الافتراء بعيد، ومن هذا القبيل ما إذا نقل غير الشيعى ما يدل على إمامه أهل البيت ^.

وقد نطّلع على أن المخبِر عدوّ للمخبَر عنه، فهذا سوف يقرّب لدينا افتراض المصلحه الشخصيه له فى الإخبار بهذا الشكل والافتراء عليه لعدائه له، كما أن العداء قد يكون عَامِلًا مُسَاعِداً لإثبات صدقه، كما إذا نقل الناصبيّ أو الأمويّ فضيلةً لعليّ ×.

العامل الخامس: كيفيه تلقّى الْقَضِيَّه المتواتره من قبل كل مخبِر مخبِرٍ ودرجه وضوح المدرَك المدّعى للمخبرين؛ ففرق بين الشهاده بقضيه حسّيه مباشرةً كنزول المطر، وبين الشهاده بقضيه ليست حسيه، وَإِنَّمَا لها مظاهر حسيه كالعداله؛ فَإِنَّ نسبه الخطأ فى المجال الأَوَّل أقل منها فِى المجال الثَّانِى، وبهذا كان حصول اليقين فِى المجال الأَوَّل أسرع.

ص: ٣٨٥

وَالْحَاصِلُ أَنَّه كلما كانت الْقَضِيَّه المشهود بها مِنْ قِبَلِ الشهود والمتلقّاه لهم أكثر حسيةً، أى: أقرب إلى الحس وأبعد عن النَّظَر والرأى كان حصول التَّوَاتُر واليقين بها أسرع وكان ذلك بحاجه إلى عدد أقل، والعكس بالعكس أَيْضاً، فَكُلَّمَا كانت الْقَضِيَّه أقل حسيةً (أى: أبعد عن الحس وأقرب إلى النَّظَر والرأى) تطلّب حصول اليقين بها عَدَداً أكثر من الْمُخْبِرِينَ؛ فَالتَّوَاتُرُ فِى نزول المطر يحصل بعدد أقل من التَّوَاتُر فِى عداله زيد، فلو فرض أننا نحتاج فِى حصول التَّوَاتُر فِى نزول المطر إلى عشر شهادات، فَسَوْفَ نحتاج فِى حُصُول التَّوَاتُر فِى عداله زيدٍ إلى عدد أكثر من الشهادات كى يحصل لنا اليقين.

والسر هو أَنَّهُ كلما كانت الْقَضِيَّه أقرب إلى الحس كانت أقرب إلى الصِّدْق والواقع، وعليه فنكته تأثير هذا العامل واضحه عَلَىٰ أساس حِسَابِ الِاحْتِمَالَاتِ؛ فَإِنَّ الْقَضِيَّه الحسيّه كنزول المطر لمّا كان احتمال الخطأ والاشتباه فيها أقل، إذن ففى مقام تجميع القرائن والاحتمالات لصالح صدقها سوف نواجه احتمالات أكبر قيمةً، فتتجمّع لدينا احتمالات قويّه وأقرب إلى اليقين، فيكفى عدد قلى من الْمُخْبِرِينَ، بخلاف الْقَضِيَّه غير الحسيه كعداله زيد؛ فَإِنَّهُ ما دام احتمال الخطأ والاشتباه فيها أكثر، إذن ففى مقام تجميع القرائن والاحتمالات لصالح صدقها سوف نواجه احتمالات أصغر قيمةً، فتتجمع لدينا احتمالات ضعيفه وأبعد عن الصِّدْق وحصول اليقين، فنحتاج إلى عدد أكثر من الْمُخْبِرِينَ كما هو واضح.

هذا هو المهم من القسم الأَوَّل (أى: العوامل الموضوعيه الَّتِى تؤثّر فِى إيجاد اليقين أو فِى المنع منه عَلَىٰ أساس دخلها فِى حساب الاحتمال وتقييم درجته.

وَأَمَّا القسم الثَّانِى (أى: العوامِلَ الذَّاتِيَّةَ الْمُؤَثِّرَة فِى حصول اليقين سرعةً وُبطأً) فهى أَيْضاً لا يمكن إحصاؤها تماماً، لكن نذكر منها فِى المقام ثلاثه بعد التَّنْبِيه عَلَىٰ أن هذه العوامل الذَّاتِيَّه تختلف عن العوامل الموضوعيه المتقدمه فِى أَنَّهَا لا دخل لها فِى حِسَابِ الِاحْتِمَالَاتِ خِلَافاً لتلك (كَمَا عَرَفْتَ)، لكنها تؤثّر فِى نفس الإنسان بحسب مزاجه؛ لأَنَّهَا ترتبط بالسامع ومَن يُرَاد ثبوت الْقَضِيَّه له بِالتَّوَاتُرِ، والعوامل الثَّلَاثه هى:

العامل الأوَّل: قدره الذِّهْن عَلَىٰ الاحتفاظ بالاحتمالات الضـئيله وعدمها؛ فَإِنَّ طباع النَّاس تختلف فِى ذلك؛ فهناك حَدّ أعلى من الضآله لا يمكن لأى ذهن بشـرى أن يحتفظ بالاحتمال الَّذِى يبلغ ذاك الحد، مثل احتمال واحد من مليون احتمال؛ فَإِنَّ مثل هذا الاحتمال لا يقـدر الـذِّهْن البشـرى عَلَىٰ الاحتفاظ به، فإذا بلغ احتمال خلاف الْقَضِيَّه المتواتره إلى هـذا الحـد من الضآله فَسَوْفَ يزول من الذِّهْن واقعاً ويحصل للإنسان اليقين بالقضيه المتواتره.

أَمَّا الاحتمـال الَّذِى لم يبلغ هـذا الْحَـدّ من الضآله، بل هو أكبر منه، فالأذهان تختلف فِى القـدره عَلَىٰ الاحتفاظ به وعـدم القـدره عَلَىٰ ذلك:

فقـد يكون الـذِّهْن ذهنـاً متعارفاً اعتياديـاً، بِمَعْنَى أَنَّهُ يحتفـظ بالاحتمالات الَّتِى يحتفظ بها النَّاس عادةً فِى أذهانهم (مثل احتمال عشـرين بالمائه)، حيث أن النَّاس يحتفظون به عَمَلِيّاً، فلا يحصل لهم اليقين بقضـيهٍ ما دام احتمال خلافها بالغاً إلى درجه عشـرين بالمـائه، ولاـ يحتفـظ بالاحتمالات الَّتِى لاـ يحتفـظ بهـا النَّاس عـادةً فِى أذهـانهم (مثـل احتمال واحـد بالمائه) حيث أن النَّاس لا يحتفظون به عَمَلِيّاً بـل يحصل لهم اليقين بقضـيهٍ إذا كان احتمال خلافها واحـداً بالمائه، فمثل هـذا الإنسان صاحب هـذا الـذِّهْن المتعارف يعتبر إِنْسَاناً اِعْتِيَادِيّاً فِى تصديقه وقطعه بالأشياء، فلا هو بطيء اليقين ولا هو سريع اليقين، بل هو متعارف اليقين.

وقد لا يكون الذِّهْن ذهناً متعارفاً اِعْتِيَادِيّاً بهذا المعنى، بل هو ذهن شَاذّ منحرف عن الْحَدّ الاعتيادى ومبتلى بما يخرجه عن الحاله المتعارفه، وما يخرجه عن الحاله المتعارفه:

تَـارَةً يكون عبـاره عن سـرعه اليقين بِمَعْنَى أَنَّهُ لاـ يحتفظ بالاحتمالات الَّتِى يحتفظ بها النَّاس عَادَةً فِى أذهانهم كاحتمال عشـرين بالمائه، بل يلغيها ويحصل له اليقين بالقضـيه؛ فحصول التَّوَاتُر واليقين لمثل هذا الإنسان بالقضيه المتواتره لا يحتاج إلى عدد كبير من الْمُخْبِرِينَ.

ص: ٣٨٧

وأخرى يكون عباره عن بطء اليقين، بِمَعْنَى أَنَّهُ يحتفظ بالاحتمالات الضئيله والصغيره الَّتِی لا يحتفظ بها الآخرون، كاحتمال واحد بالمائه مثلًا، ولا يلغيها ويحصل له اليقين بالقضيه؛ فحصول اليقين وَالتَّوَاتُر لمثل هذا الإنسان بالقضيه المتواتر يحتاج إلى عدد كبير من الْمُخْبِرِينَ.

وقد بحثنا هذه الحالات وأحكامها مُفَصَّلًا فِی مباحث القطع عند الحديث عن قطع القطاع، ولا نريد الدخول فِی ذاك البحث هنا، وَإِنَّمَا المقصود فِی المقام هُوَ أَنَّ مِن جمله العوامل الذَّاتِيَّه الْمُؤَثِّرَه فِی باب التَّوَاتُر حاله البطء أو السرعه الذَّاتِيَّه للذهن الَّتِی يختلف النَّاس فيها اختلافاً ذَاتِيّاً حَتَّی مع وحده الدَّلِيل الْمَوْضُوعِیّ عَلَی الْقَضِيَّه، فجماعه واحده تشهد عند زيد بقضيه، وتشهد عند عمرو بنفس الْقَضِيَّه، فيحصل للأول اليقين بالقضيه دون الثَّانِی أو بالعكس؛ فَكُلَّمَا كانت الحاله الذهنيه الذَّاتِيَّه للإنسان أسرع كان حصول التَّوَاتُر واليقين بالقضيه المتواتره بِالنِّسْبَهِ إليه أسرع، وكلما كانت أبطأ كان حصول التَّوَاتُر واليقين بِالنِّسْبَهِ إليه أبطأ.

ضابط التواتر والعوامل المؤثره فِی حصول اليقين/الخبر المتواتر / وسائل اليقين الْمَوْضُوعِیّ الاستقرائی/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: ضابط التواتر والعوامل المؤثره فِی حصول اليقين/الخبر المتواتر/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِیّ الاستقرائی/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصول

العامل الثَّانِی: المتبنَّيات القبليه للإنسان الَّتِی قد توقف الذِّهْن وتشكّل فيه حركه حساب الاحتمال وإن لم تكن إلَّا وهماً خالصا لا منشأ موضوعی له، وشبههً لا مبرّر واقعی لها، لكنها عَلَی كُلّ حال تؤثر أثرها باعتبار أن الإنسان يتبنّاها ويؤمن بها ويراها مطابقه للواقع وإن لم تكن كذلك حقيقهً؛ فالإنسان الَّذِی كان لمدّه بعيده من الزمن معتقداً بخلاف الْقَضِيَّه المتواتره أو كانت لديه شبهه حولها، بحيث أصبح هذا الاعتقاد أو الشبهه عَادَهً نفسانيهً وأُلفهً ذهنيهً له، فمثل هذا الاعتقاد أو الشبهه يُشَكِّل مَانِعاً ذَاتِيّاً نَفْسِيّاً وَعَقْلِيّاً يقف أمام حصول اليقين بالقضيه المتواتره، بحيث يكون تأثير التَّوَاتُر حِينَئِذٍ فِی إفاده اليقين أبعد وأبطأ من تأثيره فيما إذا لم يكن يوجد لديه اعتقاد أو شبهه من هذا القبيل، ويحتاج إلی عدد أكثر من الشهود والمخبرين.

ص: ۳۸۸

العامل الثَّالِث: مشاعر الإنسان العاطفيه الَّتِی قد تزيد أو تنقص من قيمه احتمال كُلّ خبر خبرٍ لدی الإنسان، أو تزيد أو تنقص من قدره الإنسان عَلَی التشبّث بالاحتمال الضَّئِيل تَبَعاً للتفاعل معه إِيجَاباً وَسَلْباً؛ فالإنسان وإن كان قد خلقه الله تبارك وتعالی مركباً من عقل وعاطفه، لَكِنَّهُ أحياناً يحكّم عاطفته عَلَی عقله، وَحِينَئِذٍ فقد تكون الْقَضِيَّه المتواتره الَّتِی يُرَاد إثباتها بِالتَّوَاتُر وشهادات الشهود عَلَی خلاف مشاعره وعواطفه وأشواقه، بنحو بحيث يشكّل حبّه وشوقه لضد الْقَضِيَّه المتواتره حجاباً بينه وبين إدراكه العقلی للحقيقه، فتكون هذه الحاله موجبهً لبطء حصول اليقين له بِالْقَضِيَّهِ الْمُتَوَاتِرَهِ وتوجب أَيْضاً الافتقار إلی عدد أكثر من الشهود والمخبرين.

وهذا بخلاف ما إذا حكّم عقله؛ فَإِنَّهُ حِينَئِذٍ يزول ذاك الحجاب العاطفی ويستطيع العقل مع عدد قليل من الشُّهُود أن يسيطر عَلَی

العاطفه ويدرك الحقيقه.

وبعباره أخرى: التفاعل العاطفی مع الإحْتِمَالاَت الضَّئِيله والضعيفه إِيجَاباً يوجب ازدياد قدره الإنسان عَلَیٰ التشبّث بهذه الإِحْتِمَالاَت وَبِالتَّالِی بطء حصول اليقين، كما أن التفاعل العاطفی معها سَلْباً يوجب نقصان قدرته عَلَیٰ التشبّث بها وَبِالتَّالِی سرعه حصول اليقين كما هو واضح.

وبهذا تَمَّ الْكَلاَم عَمَّا هو المهم من القسم الثَّانِی، أی: العوامل الذَّاتِيَّه الَّتِی تؤثر فِی إيجاد اليقين أو فِی الحيلوله دون حصوله فِی باب التَّوَاتُر عَلَیٰ أساس دخلها فِی نفسيّه السامع ومن يُرَاد ثبوت الْقَضِيَّه له بِالتَّوَاتُرِ، وبذلك تَمَّ الْكَلاَم فِی الجهه الثَّانيه.

الجهه الثَّالثه: التَّوَاتُر مع الواسطه

أَمَّا الجهه الثالثه: ففی التَّوَاتُر غير المباشر، وتوضيح الْكَلاَم فِی ذلك: أن الْقَضِيَّه الأصليه المطلوب إثباتها بِالتَّوَاتُرِ وَالَّتِی نسمّيها بِالْقَضِيَّهِ الْمُتَوَاتِرَهِ:

تَارَةً يتلقاها الإنسان مباشرةً فيستمع بنفسه للشهادات والإخبارات الَّتِی يتكون منها التَّوَاتُر، كما إذا أخبرك (بصوره مباشره) العديد من النَّاس بموت زيد مثلاً؛ فَإِنَّ هذه الإخبارات والشهادات محسوسه لك بصوره مباشره، وهذا هو التَّوَاتُر المباشر حيث أن الإنسان يعاصر مفردات هذا التَّوَاتُر ولا كلام فيه.

ص: ٣٨٩

وأخرى: لا تكون موضعاً للإخبار المباشر للإنسان فِي الإخبارات والشهادات المحسوسه له ولا يتلقّاها مباشرةً، بل يستمع للشهادات والإخبارات الَّتِي تنقل له هذا التَّوَاتُر مِنْ دُونِ أن يعاصر هو مفرداته الَّتِي يتكوّن منها، فَالتَّوَاتُرُ منقول له بالواسطه، وهذا هو التَّوَاتُر غير المباشر، وهو الغالب فِي الروايات، حيث أن الْقَضِيَّه الأصليه المطلوب إثباتها بالروايات (وهى عباره عن صدور الدَّلِيل الشَّرْعِيّ من الْمَعْصُوم ×) ليست موضعاً للإخبارات الَّتِي استمعنا إليها مباشرةً والشهادات الَّتِي أحسسنا بها؛ فَإِنَّ الرواه والمخبرين الَّذِي استمعنا إليهم نحن مباشره وأحسسنا بشهاداتهم لم ينقلوا لنا صدور الدَّلِيل الشَّرْعِيّ (من قبيل كلام الْمَعْصُوم ×) وَإِنَّمَا نقلوا لنا عن رواةٍ آخرين أنّهم سمعوا من الْمَعْصُوم × كذا وكذا؛ فالقضيه المطلوب إثباتها منقوله لنا بواسطه شهادات أخرى، فإذا كانت الْقَضِيَّه متواتره فنحن لم نعاصر مفردات هذا التَّوَاتُر، وَإِنَّمَا مفرداته منقوله لنا.

وَحِينَئِذٍ يقع الْكَلَام فِي أَنَّهُ كيف تثبت عندنا الْقَضِيَّه المتواتره ثُبُوتاً قَطْعِيّاً؟ وهل يكفى فِي مقام الثبوت القطعى لها بِالنِّسْبَةِ إلينا أن يَنقل لنا عن كُلّ واحدٍ من الرواه الآخرين (الذين سمعوا الْكَلَام من الْمَعْصُوم ×) شخص واحد، فتكون كُلّ مفرده من مفردات التَّوَاتُر منقوله لنا بخبر واحد؟

فَمَثَلاً إذا فرضنا أنفسنا فِي الطبقه الثَّالثه الَّتِي هى بعد طبقه الصحابه وطبقه التابعين، وهى طبقه تابعى التابعين الذين لم يدركوا النَّبِيّ ولا الصحابه، بل أدركوا التابعين الذين أدركوا الصحابه، وفرضنا أن الْحَدّ الأدنى والأقل للتواتر هو إخبار مائه شخص، وفرضنا أن الصحابه الذين نقلوا حديث الغدير عن النَّبِيّ وكوّنوا التَّوَاتُر هم مائه صحابى، فمفردات التَّوَاتُر الَّتِي لم نعاصرها نحن، إذن إخبارات مائه صحابى، فهل يكفى فِي حصول التَّوَاتُر مع الواسطه أن ينقل لنا (نحن تابعى التابعين) عن كُلّ صحابيٍّ تابعيٌّ واحد، فيكون فِي الطبعه الأولى (طبقه الصحابه) مائه راوٍ، وفى الطبقه الثَّانيه (طبقه التابعين) مائه راوٍ، وتكون كُلّ مفرده من مفردات التَّوَاتُر (أى: كلّ خبر صحابىّ) منقوله لنا بخبر واحد، أم أن التَّوَاتُر مع الواسطه مشروط بحصول التَّوَاتُر (فِي كُلّ طبقه متأخره) عَلَى كُلّ نقلٍ من نُقُول الطبقه المتقدمه؛ ففى المثال المتقدم لاَ بُدَّ لنا (نحن الطبقه الثَّالثه) من أن نحرز كُلّ واحده من مفردات التَّوَاتُر (أى: كُلّ خبر صحابى) بِالتَّوَاتُرِ (أى: بإخبار مائه تابعى)، فلا يكفى أن ينقل لنا عن كُلّ صحابى تابعى واحد، بل يحتاج إثبات المتواتر وإحرازه بنحو قطعى إلى أن يتوافر النقل عن كُلّ صحابى، فيكون فِي الطبقه الأولى (طبقه الصحابه) مائه راوٍ، وفى الطبقه الثَّانيه (طبقه التابعين) عشره آلاف راوٍ، وفى الطبقه الثَّالثه (طبقه تابعى التابعين) مليون راوٍ، وهكذا..؟

وَالْحَاصِلُ أَنَّهُ هل يكفى فِى التَّوَاتُر مع الواسطه نقلٌ واحد عن واحد، أم لَا بُدَّ من حصول التَّوَاتُر فِى كُلّ حلقه وطبقه؟

ذهب الأصحاب إلى الثَّانِى وقالوا: إن التَّوَاتُر مع الواسطه مشروط بحصول التَّوَاتُر فِى كُلّ حلقه وطبقه، ولا يكفى نقل واحد عن واحد، فلو فرضنا أن أقل التَّوَاتُر مائه والناقلون المباشرون للقضيه (كالصحابه فِى المثال) كانوا مائه، فَلَا بُدَّ فِى الطبقه الثَّانيه من أن يتواتر نقلُ كُلّ واحد من الطبقه الأولى بمائه نقل، وَلَا بُدَّ فِى الطبقه الثَّالثه من أن يتواتر نقل كُلّ واحد من الطبقه الثَّانيه بمائه نقل، وهكذا الحال فِى سائر طبقات الرواه إلى أن ينتهى الأمر إلينا ومن دون ذلك لا يثبت التَّوَاتُر بِالنِّسْبَهِ إلينا؛ وَذَلِكَ لأَنَّ كُلّ نقلٍ واقعه وحادثهٌ مستقلهٌ عن النقل الآخر، فَلَا بُدَّ من إحراز كُلّ نقل بِالتَّوَاتُرِ، فلا يكفى أن ينقل مثلاً عن كُلّ صحابى تلميذه التابعى، وَبِالتَّالِى فلا يكفى أن ينقل مائه تابعى عن مائه صحابى حديث الغدير وإن كان هذا العدد (أى: المائه) هو عدد التَّوَاتُر الَّذِى يستحيل تواطؤهم عَلَىٰ الكذب؛ لأَنَّ مائه صحابى وإن كان يمتنع تواطؤهم عَلَىٰ الكذب، وكذلك مائه تابعى، إلا أَنَّهُ لَيْسَ من المستحيل تواطؤ خمسين صحابياً وكذلك تواطؤ خمسين تابعياً عَلَىٰ الكذب، وَحِينَئِذٍ فلا يثبت نقل مائه عن مائه. هذا ما قالوه وذكروه.

وهذا التصوير للتواتر مع الواسطه وإن كان صحيحاً بمعنى أن التَّوَاتُر يتحقق به بلا إشكال، إلَّا أَن وقوعه خارجاً لا يعدو عادهً أَنْ يَكُونَ أَمْراً خيالياً، وبذلك يُصبح ثبوت التَّوَاتُر فِى الروايات بِالنِّسْبَهِ إلينا أَمْراً مثالياً خيالياً لا ـ يتّفق له مصداق عادهً إلا ـ فِى البديهيات والضروريات الَّتِى لا تحتاج إلى إثبات.

ص: ٣٩١

ضابط التواتر والعوامل المؤثره فِي حصول اليقين/الخبر المتواتر/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِيّ الاستقرائی/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: ضابط التواتر والعوامل المؤثره فِي حصول اليقين/الخبر المتواتر/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِيّ الاستقرائی/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصول

والصحيح أَنَّهُ يكفی فِي التَّوَاتُر مع الواسطه نقل واحد عن واحد ولا يشترط فيه حصول التَّوَاتُر فِي كُلّ حلقه وطبقه، وهذا إِنَّمَا يَتِّمّ بناءً عَلَیٰ مسلكنا فِي كاشفيه التَّوَاتُر ومنطقنا فِي فهم التَّوَاتُر، ولا يَتِّمّ بناءً عَلَیٰ المنطق المتعارف فِي فهم التَّوَاتُر؛ لأَنَّ ميزان الْكَاشِفِيَّه عَلَیٰ مبنانا هو حساب الاحتمالات وتجميع القيم الاِحْتِمَالِيَّه لِكُلّ خبر خبرٍ عَلَیٰ مركز واحد وتعاضدها فيما بينها وتضاؤل احتمال الكذب والخطأ فِي الجميع بِالضَّرْبِ إلى أن يحصل العلم واليقين بسبب ذوبان الاِحْتِمَال الضَّئِيل فِي النفس.

وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ هذا لا يتوقف عَلَیٰ ما قالوه من التَّوَاتُر فِي كُلّ حلقه وطبقه، بل يتحقق حَتَّى مع نقل واحد عن واحد؛ فإننا نبدأ بعمليه تجميع القرائن والقيم الاِحْتِمَالِيَّه (عَلَیٰ أساس حِسَاب الاِحْتِمَال) من القيم الاِحْتِمَالِيَّه للخبر غير المباشر، فنلحظ القيمه الاِحْتِمَالِيَة للقضيه الَّتِي يُخبر شخص عن وجود مخبِر بها، ونجمعها مع قيم احتماليه مماثله حَتَّى يحصل الإحراز الوجداني؛ ففی المثال نأخذ كُلّ خبر واحد ينقل حديث الغدير بواسطه أو بوسائط ونضيف قيمته الاِحْتِمَالِيَّه إلى الخبر الآخر الَّذِي ينقل أَيْضاً الحديث بواسطه أو بوسائط وهكذا تتعاضد القيم الاِحْتِمَالِيَّه ويتضاءل احتمال كذب الجميع أو خطئهم بسبب الضرب إلى أن يحصل العلم وَالْيَقِينُ بصدور الحديث من النَّبِيّ نتيجةَ ذوبان الاحتمال الضَّئِيل فِي النفس.

فلو فرضنا مثلاً أننا فِي عصر الطبقه الثَّالثه (أي: تابعی التابعين) وسمعنا التابعين يروون عن الصحابه عن النَّبِيّ حديثَ الغدير وافترضنا أن النَّاقِل عن كُلّ صحابی إِنَّمَا هو تابعی واحد ولم تتواتر شهاده كُلّ صحابی، فهنا يوجد لدينا عدد من الشهادات، كُلّ واحده منها شهاده مركّبه، يعنی أن كُلّ تابعی يشهد لنا بشهاده صحابی بصدور الحديث من النَّبِيّ ، فنأخذ واحدةً من هذه الشهادات (كشهاده تابعی بشهاده عمر بصدور الحديث من النَّبِيّ) ونلحظ قيمتها الاِحْتِمَالِيَّه، ونأخذ شهادةً أخرى من هذه الشهادات (كشهاده تابعی آخر بشهاده ابن مسعود بصدور الحديث نم النَّبِيّ) ونلحظ قيمتها الاِحْتِمَالِيَّه ونضيفها إلى القيمه الاِحْتِمَالِيَّه للشهاده الأولى، ونأخذ شهاده ثالثه من هذه الشهادات (كشهاده تابعی ثالث بشهاده جابر بصدور الحديث من النَّبِيّ) ونلحظ قيمتَها الاِحْتِمَالِيَّةَ لصدور الحديث من النَّبِيّ ويتضاءل احتمال كذب الجميع وخطئهم بسبب ضرب قيمه احتمال كذب كُلّ واحد أو خطئه فِي قيمه احتمال كذب الآخر أو خطئه، إلى أن يحصل العلم واليقين بِالصُّدُورِ وذلك نتيجةَ ذوبان الاحتمال الضَّئِيل فِي النفس.

ص: ۳۹۲

إن هذا الطريق صحيح وتام لحصول التَّوَاتُر مع الواسطه بلا حاجه إلى حصول التَّوَاتُر فِي كُلّ حلقه وطبقه، وذلك عَلَیٰ مبنانا المتقدّم فِي حَقِيقَه التَّوَاتُر الَّذِي يربط كاشفيه التَّوَاتُر بحساب الاحتمالات وتجميع القيم الاِحْتِمَالِيَّه لِكُلّ مفرده من مفردات التَّوَاتُر.

غیر أن هـذا الطریق یکلّفنـا فِی التَّوَاتُر غیر المباشـر ومع الواسـطه افتراض عـدد من الشـهادات غیر المباشـره أکبر من العـدد الَّذِی نحتاج إلیه فِی التَّوَاتُر المباشـر وبلا واسطه من الشهادات المباشره؛ لأَنَّ مفردات الجمع فِی الشهادات غیر المباشره أصغر وأضعف قیمهً منها فِی الشهادات المباشره.

وبعباره أخری: القیمه الاِحْتِمَالِیَّه للخبر مع الواسطه أضعف من القیمه الاِحْتِمَالِیَّه للخبر بلا واسطه.

والنکته فِی الأَضْعَفِیَّه هی أن الْقِیمَه الاِحْتِمَالِیَّه لِکُلّ خبر مع الواسـطه ودرجه کَاشِفِیَّته عن صـدور الحـدیث عن الْمَعْصُوم × إِنَّمَا تُحسب من خلال ضـرب قیمه احتمال صـدق المخبر الأَوَّل فِی قیمه احتمال صدق المخبر الثَّانِی، وبالضـرب تنزل قیمه الاحتمال، ففی فرضنا السابق عندما نأخذ کُلّ واحده من الشهادات المرکّبه (أی: شهاده هذا التابعی ونقله عن هذا الصحابی صدور الحدیث النبوی الشـریف) ونریـد أن نلحظ الْقِیمَه الاِحْتِمَالِیَّه لهـذه الشـهاده غیر المباشـره وهذا الخبر مع الواسـطه، ونرید أن نعرف درجه کَاشِفِیَّته عن صـدور الحـدیث النبوی لاَ بُدَّ لنا من أن نضـرب قیمه احتمال صـدق التابعی فِی قیمه احتمال صدق الصـحابی، فلو فرضنا بِمُقْتَضَی الأصل الأوّلی أن قیمه احتمال صدق التابعی خمسون بالمائه (أی:).

فعلی تقـدیر صـدقه وکون الصـحابی قـد نقل له حَقّاً حـدیث الغدیر یأتی دور نقل الصـحابی، وأنه هل کان صادقاً فِی النقل وأن الحدیث صادر حَقّاً من النَّبِیّ ؟

فهنـا أَیْضاً احتمـال صـدق الصـحابی نفرضه خمسـین بالمـائه (أی:) بِمُقْتَضَی الأصل، وَحِینَئِذٍ لکی نعرف قیمه احتمال صـدور الحـدیث النبوی لاَ بُدَّ لنا من أن نضـرب فِی لکی نعرف قیمه احتمال صـدقها معاً، فتکون قیمه احتمال صـدور الحـدیث النبوی عباره ناتج ضـرب فِی وهو عباره عن (أی: خمسه وعشـرون بالمائه)؛ فنحن لو کنّا قد سمعنا الحدیث من الصحابی مباشرهً لکانت قیمه احتمال صـدوره خمسـین بالمائه، لکننا سـمعناه من التابعی عن الصـحابی، إذن تکون قیمه احتمال صدوره خمسه وعشـرین بالمائه.

ص: ۳۹۳

وبعباره ساذجه: عند ما يروى لنا التابعى عن الصحابى حديث الغدير يتشكل لدينا علم إجمالى ذو أطراف محصوره عقلاً فِى أربعه:

۱)- فإما أن التابعى والصحابى كليهما صادقان.

۲)- وَإِمَّا أنهما كاذبان أو خاطئان.

۳)- وَإِمَّا أن التابعى كاذب أو خاطئ.

۴)- وَإِمَّا أن الصحابى كاذب أو خاطئ، فاحتمال صدقهما معاً هو احتمال واحد من أربعه احتمالات ، ونحن نتعامل مع هذا الخبر الَّذِى يرويه لنا التابعى عن الصحابى عن النَّبِىّ بلحاظ كَاشِفِيَّته عن آخر السلسله، أى: عن الحديث النبوى الشريف لا بلحاظ كَاشِفِيَّته عن قول الصحابى، فنعطيه رقماً وهو (كَمَا عَرَفْتَ)، ثُمَّ نضيف إليه رقم خبر تابعى آخر عن صحابى آخر وهو أَيْضاً ونضيف إلهما رقم تابعى ثالث عن صحابى ثالث وهو أَيْضاً وهكذا..

ثُمَّ نجمع هذه الاحتمالات الرُّبعيه الَّتِى هى كثيره إلى أن يحصل لنا بحساب الاحتمالات اليقين بِالْقَضِيَّهِ المنقوله عن النَّبِىّ .

إذن، فَالْقِيمَهُ الِاحْتِمَالِيَّهُ لِكُلّ واحد من هذه الأَخْبَار غير المباشره بمعنى درجه كَاشِفِيَّته عن صدور الحديث أقل وأضعف من الْقِيمَه الِاحْتِمَالِيَّه لِكُلّ واحد من الأَخْبَار المباشره.

وبعباره أخرى الْقِيمَه الِاحْتِمَالِيَّه لصدور حديث يُخبر شخص بوجود مخبر به أضعف من الْقِيمَه الِاحْتِمَالِيَّهِ لصدور حديث يخبر شخص به، وقد عرفت السر والنكته فِى الأَضْعَفِيَّه، ولأجل هذه الأَضْعَفِيَّه يكون حصول اليقين هنا فِى التَّوَاتُر مع الواسطه بحاجه إلى مقدار أكثر من المفردات وعدد أكبر من الروايات؛ لأَنَّ الْقِيمَه الِاحْتِمَالِيَّه لروايه تابعى عن صحابى هى نصف الْقِيمَه الِاحْتِمَالِيَّه لروايه صحابى عن النَّبِىّ (كَمَا عَرَفْتَ)، فَلَئِن كانت تلك تمثّل الكسر ؛ فهذه تمثل الكسر، فمفردات التَّوَاتُر مع الواسطه ذات قيمه احتماليه أضعف من مفردات التَّوَاتُر المباشر، وَبِالتَّالِى فحصول العلم واليقين هنا أبطأ منه هناك؛ لأَنَّ حصول العلم إِنَّمَا هو نتيجه تجمّع القيم الِاحْتِمَالِيَّه، فإذا كانت كُلّ واحده من القيم الِاحْتِمَالِيَّه ضعيفه فَسَوْفَ يبطئ حصول اليقين كما هو واضح.

وهذا هو الشيء الَّذِى لم يقدر المنطق الأرسطى الوصول إليه نظرياً؛ لأَنَّهُ عَلَى مبناه يربط كاشفيه التَّوَاتُر بقضيه عَقْلِيَّه ضروريه قبل التَّجْرُبَه وحساب الاحتمالات، وهى أن العدد الفلانى (ولنفرضه عدد مائه) يمتنع عَقْلًا اجتماعه وتواطؤه عَلَى الكذب.

ومن الواضح أَنَّهُ بناءً عَلَى هذا المبنى لو أخبر ألف تابعى عن ألف صحابى بحديث الغدير مثلًا؛ فَإِنَّهُ مع ذلك لا يحصل التَّوَاتُر؛ لأَنَّهُ لو كان كُلّ هؤلاء التابعين كاذبين لا يلزم من ذلك اجتماعهم وتواطؤهم عَلَى الكذب كى يقال: إن ذلك مستحيل، وَبِالتَّالِى فليس كلهم كاذبين. إذن، فيحصل التَّوَاتُر المفيد للعلم، والسر فِى عدم لزوم اجتماعهم عَلَى الكذب هو أن كُلّ واحد منهم ينقل واقعةً غير ما ينقله الآخر؛ فهذا ينقل أن عمر أخبر بالحديث، والثانى ينقل أن ابن مسعود أخبر بالحديث، والثالث ينقل أن جابراً أخبر بالحديث وهكذا..، فلم يجتمعوا عَلَى كذب واحد.

وعليه، فلو فرضنا أن العدد الَّذِى يحصل به التَّوَاتُر وهو الَّذِى يقول المنطق الأرسطى باستحاله اجتماعه عَلَى الكذب عباره عن مائه، وفرضنا أن مائه تابعى نقل عن مائه صحابى حديث الغدير؛ فَإِنَّهُ مع ذلك لا يحصل التَّوَاتُر؛ لما قلناه من أن كُلّ واحد من هؤلاء التابعين ينقل غير ما ينقله الآخر، وَحِينَئِذٍ فمن المحتمل كذب نصف هؤلاء التابعين مثلاً ونصف أولئك الصحابه.

وبالتلفيق بين كذب الفئتين نكون قد افترضنا كذب مائه شخص مِنْ دُونِ أن نكون ناقضين لقانون الاستحاله المذكور، ومن دون أن يلزم من ذلك محذور اجتماع مائه شخص عَلَى قَضِيَّه واحده كاذبه كى يقال إِنَّهُ مستحيل.

إذن، فتصوير الأصحاب للتواتر مع الواسطه وإن كان صحيحاً لَكِنَّهُ خيالى كما قلنا، وهذا بخلاف تصويرنا له؛ فَإِنَّهُ صحيح عَلَى مبنانا وواقعى، وأكثر ما ينقل وتثبت لدينا من تواترات فِى الخارج إِنَّمَا تستعمل فيه الطريقه الثَّانيه الَّتِى ذكرناها (وَالَّتِى هى عباره عن نقل واحد عن واحد)؛ لا الطريقه الأولى الَّتِى ذكرها الأصحاب.

ص: ٣٩٥

هذا تمام الْكَلَام فِی الجهه الثَّالثه من جهات البحث عن الخبر المتواتر.

الجهه الرَّابِعَه: أقسام التَّوَاتُر

أَمَّا الجهه الرابعه: ففی أقسام التَّوَاتُر، وقد قسّموه إلی ثلاثه أقسام:

الأَوَّل: التَّوَاتُر اللَّفْظِیّ.

الثَّانِی: التَّوَاتُر المعنوی.

الثَّالِث: التَّوَاتُر الإجمالی.

وسوف یتضح الحال فِی هذا التقسیم ممّا سنذکره قَرِیباً - إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَی - فنقول:

قد اتضح لنا مِمَّا سبق أن أساس حصول العلم فِی باب التَّوَاتُر هو تراکم احتمالات الصِّدْق وتعاضدها فیما بینها إلی أن تنقلب إلی القطع، وضعف احتمال کذب المجموع نتیجه ضرب قیمه احتمال کذب کُلّ واحد فِی قیمه احتمال کذب الآخر، مِمَّا یؤدی إلی ضآله احتمال کذب الخبر، هذا بالإضافه إلی الضعف الناشئ من فریضه تماثل الصدف؛ فَإِنَّ ضعف احتمال کذب الخبر ومخالفته للواقع ینشأ من أمرین:

الأَوَّل: ما نسمّیه بالمضعِّف الکمّی، وهو عباره عن الکثره العددیه للأخبار؛ فَإِنَّ هذه الکثره الَّتِی هی جوهر التَّوَاتُر (کَمَا عَرَفْتَ) تؤدّی إلی تکثّر ضرب قیمه احتمال کذب کُلّ خبر فِی قیمه احتمال کذب الخبر الآخر، فإذا کان عدد الأَخْبَار مائه، فهذا معناه أَنَّهُ لَا بُدَّ لنا (لکی نعرف قیمه احتمال کذب الخبر ومخالفته للواقع) من أن نحصل عَلَیٰ قیمه احتمال کذب جمیع الأَخْبَار المائه، ولا طریق للحصول عَلَیٰ قیمه احتمال کذب المجموع غیر ضرب الْقِیمَه الِاحْتِمَالِیَّه للکذب بعضها فِی بعض، بأن نضرب قیمه احتمال کذب الخبر الأَوَّل فِی قیمه احتمال کذب الخبر الثَّانِی، ثُمَّ فِی قیمه احتمال کذب الخبر الثَّالِث، ثُمَّ فِی قیمه احتمال کذب الخبر الرَّابع وهکذا إلی تمام المائه.

وهذا یعنی تکرّر الضرب تسعاً وتسعین مرهً، فإذا کانت قیمه احتمال کذب کُلّ خبر فِی نفسه عباره عن خمسین بالمائه (أی:) وذلک کما إذا کان المخبرون أناساً اعتیادیین مثلاً، فَسَوْفَ یتکرّر ضرب فِی تسعاً وتسعین مَرَّهً. ومن الواضح أَنَّهُ کلما ازداد تکرّر ضرب الکسر ازداد ضآلهً وضعفاً.

وإذا كـانت قيمه احتمـال كـذب كُـلِّ خبر فِى نفسه أقل من، وذلك كما إذا كان المخبرون أناساً ثقاتٍ (عَلَى ما عرفته فِى الجهه الثَّانيه من جهـات البحث من تـأثير العوامـل الموضـوعيه كالوثـاقه فِى حِسَـاب الاِحْتِمَالاَتِ وحصول اليقين) فَسَوْفَ يتكرّر أَيْضـاً ضرب هذا الكسر الضَّئِيل من قبيل تسعاً وتسعين مَرَّهً، وتكون نتيجه ضـرب هذه الكسور الضـئيله أصـغر من نتيجه ضـرب تلك الكسور الكبيره فِى الفرض الأَوَّل.

إذن، فالمضـعِّف الكمّى هو التكثّر العـددى للأخبار، مع النَّظَر إلى أصل قيمه احتمال كـذب كُلّ خبر فِى نفسه، فكلّما كان العدد أكثر وكان احتمال الكـذب منـذ البـدء أضـعف، كان الوصول إلى العلم بتراكم الأَخْبَار أسـرع، نتيجهَ شـدّه ضآله احتمال كـذب الخبر ومخالفته للواقع.

ضابـط التـواتر والعوامـل المـؤثره فِى حصول اليقين/الخـبر المتواتر / وسائـل اليقين الْمَوْضُوعِىّ الاسـتقرائى/إثبـات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنـوان: ضابـط التـواتر والعوامـل المـؤثره فِى حصـول اليقيـن/الخـبر المتـواتر/ وسائـل اليقيـن الْمَوْضُـوعِىّ الاسـتقرائى/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصُول

الثَّانِى: ما نُسَـمِّيهِ بِالْمُضَعِّفِ الْكَيْفِىِّ، وهو عباره عن تماثل الصُّدَفِ الْمُتَكَرِّرَه أو بعباره أخرى وحده مصبّ الخطأ أو الكذب. فإذا كانت الأَخْبَار الكثيره مُتَّحِـدَه فِى المضـمون والمخبَر به، فإن هذا أَيْضاً يُؤَثِّر فِى ضـعف احتمال كذب الخبر ومخالفته للواقع؛ فَإِنَّ تجمّع دواعى الكذب أو أسباب الخطأ عَلَى نقطه واحده أبعد من انقسامها عَلَى نقاط عديده، فَمَثَلًا لو صمَّم ألف كذاب عَلَى أن يختلق كُلّ واحـد منهم قصه كاذبه وأسـطوره خياليه، فاختلق كُلّ واحد منهم قصه غير مماثله لما اختلقه الآخر، لم تكن فِى ذلك غرابه.

أَمَّا لو اختلق كُـلّ واحـد منهم عين قصه الآـخر مِنْ دُونِ إطلاـع عَلَى مـا اختلقه الآـخر، فهـذا معنـاه أن القصـص المختلَقه تماثلت صدفهً، أو قل: تماثلت الصُّدَف الَّتِى تكررت ألف مَرَّه.

ص: ۳۹۷

وَمِنَ الْوَاضِـحِ أَنَّ هـذا يُعَـدُّ حِينَئِـذٍ من أعجب الغرائب؛ لأَـنَّ النَّاس مختلفون عادهً فِى أفكارهم وظروفهم ومصالحهم والإيحاءات الَّتِى يجدونها فِى أنفسهم وما إلى ذلك. فاتفاقهم (رغم كُلّ هذا الاختلاف) عَلَى اختلاق قصه واحده عَلَى أساس توارد الخواطر عَلَى شىء واحد أمر بعيد غايه البُعد.

وإذا لم تكن الأَخْبَار الكثيره مُتَّحِدَه فِى المضـمون والمخبَر به، لكنها كانت متقاربه، فإن هذا أَيْضاً يُؤَثِّر فِى ضعف احتمال كذب الخبر. وبعبـاره أخرى: كلمـا تقـاربت الصُّدَف فِى التماثـل أكثر فـأكثر كـان الْمُضَـعِّفُ الْكَيْفِىّ أقوى وأسـرع تأثيراً فِى خلق العلم واليقين فِى النفس. هذا هو الْمُضَعِّف الْكَيْفِىّ.

والآن مع أخذ هذين الْمُضَعِّفين بعين الاعتبار نقول:

إذا واجهنا عَدَداً كبيراً من الأَخْبَار فَسَوْفَ نجد إحدى الحالات التاليه:

الحاله الأولى: أن لا توجد هناك وحده تقارب فِي المضمون والمحتوى بين هذه الأَخْبَار الكثيره، أى: لا يوجد بين مدلولاتها مشترک يُخبر الجمع عنه، وَإِنَّمَا يُخبرون عن مواضيع مختلفه لا تشترک أصلًا لا فِي الْمَدْلُولِ الْمُطَابَقِيّ ولا التَّضَمُّنِيّ ولا الالْتِزَامِيّ؛ وذلک كما إذا التقطنا (بطريقه عشوائيه وغير مدروسه) مائه روايه من مختلف الأبواب من كتاب الوسائل مثلًا، وفى هذه الحاله من الواضح أن كُلّ واحد من مدلولات تلک الأَخْبَار لا يثبت بِالتَّوَاتُرِ؛ لأَنَّ كُلّ مدلول من تلک الْمَدَالِيل لم يُخبر به غير واحد، كما أن من الواضح أَنَّهُ لا يصدق عَلَىٰ مجموع المائه شيء من أقسام التَّوَاتُر؛ فَإِنَّ هذه المائه الَّتِى جُمعت عِشْوَائِيّاً لا هى متواتره لفظا، ولا هى متواتره معنىً، ولا هى متواتره إِجْمَالاً؛ وَذَلِکَ لأَنَّ المفروض عدم وجود مدلول مشترک فيما بينها وعدم تكثّر الإخبارات عَلَىٰ مصب واحد، وَإِنَّمَا يقع الْكَلَام فِي إثبات أحد تلک الْمَدَالِيل عَلَىٰ سبيل العلم الإجمالى لكى ترتّب عليه آثار العلم الإجمالى، فنقول:

ص: ٣٩٨

إذا لاحظنا الجامع بين مداليل هذه الأَخْبَار عَلَىٰ إجماله ولو بعنوان أحدها فلا إشكال فِي أن احتمل صدق واحد منها عَلَىٰ الأقل احتمال كبير وعالٍ جِدّاً وأن احتمال كذبها جَمِيعاً احتمال ضعيف جِدّاً؛ وذلك بنفس ملاك حِسَاب الاِحْتِمَال؛ لأَنَّ افتراض كون اختيارنا العشوائي قد وقع صدفةً عَلَىٰ مائةٍ كُلّهَا كاذبه افتراض قيمته الاِحْتِمَالِيَّه ضعيف جِدّاً؛ وذلك لوجود الْمُضَعِّف الْكَمِّيّ، وهو عباره عن الكثره العدديه للأخبار، مِمَّا يسبّب تكثّر ضرب الْقِيمَه الاِحْتِمَالِيَّه للكذب بعضها فِي بعض من أجل الحصول عَلَىٰ قيمه احتمال كذب الجميع، فتتضاءل نتيجه الضرب تَبعاً لزياده الضرب وتكثّره، فاحتمال كذب الجميع ضئيل جِدّاً، وفي المقابل يكون احتمال صدق أحدها عَلَىٰ الأقل إِجْمَالاً اِحْتِمَالاً كبيراً جِدّاً نتيجةَ شدّه ضآله احتمال كذب الجميع.

إِلَّا أَن هذا الاحتمال الضعيف (أعني احتمال كذب الجميع) رغم ضآلته نتيجه الْمُضَعِّف الْكَمِّيّ لا يذوب فِي النفس ولا ينعدم ولا يبلغ درجه اليقين بعدم كذب الجميع، بل يبقى احتمال كذب الجميع مَوْجُوداً فِي النفس ويستحيل زواله وانعدامه وحصول اليقين، ولهذا لا يكون هذا تواتراً حَقِيقِيّاً؛ لأَنَّ التَّوَاتُر الحقيقي هو ما يوجب العلم وهنا لا يحصل العلم بصدق البعض (ولو أحد هذه المائه إِجْمَالاً)؛ فَإِنَّ العلم بالموجبه الْجُزْئِيَّه فرع زوال احتمال السالبه الكليه، بينما احتمال السالبه الكليه (أي: عدم صدق الجميع) لا زال مَوْجُوداً فِي النفس.

أَمَّا أَنَّهُ لماذا لا يزول هذا الاحتمال (أي: احتمال كذب الجميع وعدم صدق كُلّ المائه) رغم ضعفه وضآلته؟ وبعباره أخرى: لماذا لا يكفي الْمُضَعِّف الْكَمِّيّ وحده لإفناء احتمال كذب الجميع؟ فهذا ما برهن عليه سَيِّدُنَا الأُسْتَاذُ الشَّهِيدُ فِي كتابه الْقَيِّم الأُسَس المنطقيه للاستقراء حيث ذكر الحالات الَّتِي يمكن أن يزول فيها مثل هذا الاِحْتِمَال، وذكر الحالات الَّتِي لا يمكن أن يزول فيها.

وحاصل وجه استحاله زوال هـذا الاحتمال (أی: احتمال کذب جمیع المائه الَّتِی جُمعت عِشْوَائِیّاً) هو أن هذه المائه تشكّل طرفا من أطراف علم إجمـالی آخر موجود فِی أنفسـنا، وهو العلم إِجْمَالاً بوجود مـائه خـبر كـاذب فِی مجموع الأَخْبَار الكـثیره جِدّاً الواصله إلینا؛ فإننا نعلم بوجود مَن کانت تتوفر فیه دواعی الكذب بین الرواه، فلذا حصل کُلّ واحد منها (قبل أن نجمع هذه المائه عِشْوَائِیّاً) بأنّه یوجـد فِی مجموع کتب الحدیث المشـتمله عَلَیٰ مائه ألف روایه مثلًا مائه روایه كاذبه، وهذا العلم الإجمالی أطرافه کثیره جِدّاً؛ إذ ما أکثر المئات الَّتِی یمکن تجمیعها وتركیبها من مجموع المائه ألف روایه.

وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ أیّ مائه من هـذه المائه نمسـكها لو حسـبنا حسابنا معها وقطعنا النَّظَر عن هـذا العلم الإجمالی لاسـتبعدنا كـذب مجموعها؛ لأَنَّ احتمال كذب مجموع المائه یساوی ناتج ضـرب القیم الاِحْتِمَالِیَّه لكذب هذه الأَخْبَار المائه بعضها فِی بعض، وهو ضئیل جِدّاً (كَمَا عَرَفْتَ).

إِلَّا أَن هذا الْمُضَعِّف الْکَمِّیّ لا یجعلنا نقطع بأن هذه المائه المجموعه عِشْوَائِیّاً لیست هی المائه الكاذبه الَّتِی نعلم إِجْمَالاً بوجودها فِی مجموع کتب الحـدیث؛ لأَنَّ کُلّ مائه من الأَخْبَار نختارها بأی شـكل من الأشـكال نحتمل لا محاله انطباق المعلوم بالإجمال علیها، وهـذه المائه الملتَقطه عِشْوَائِیّاً أَیْضاً إحـدی تلك المئات الكثیره الَّتِی هی أطراف العلم الإجمالی، فلا محاله نحتمل انطباق المعلوم بالإجمال علیها، أی: نحتمل أَنَّهَا هی المائه الكاذبه المعلومه إِجْمَالاً، وقیمه احتمال انطباق المعلوم الإجمالی علیها تساوی قیمه انطباقه عَلَیٰ أیّ مائه أخری تُجمع بشكل آخر.

فلو كـان الْمُضَعِّف الْکَمِّیّ وحـده كَافِیـاً لإفنـاء احتمال كـذب جمیع المائه المجموعه عِشْوَائِیّاً، أی: لإفناء احتمال انطباق المعلوم الإجمـالی علیهـا، لكان معناه أن هـذا الْمُضَعِّف كافٍ لإفناء احتمال انطباق المعلوم الإجمالی عَلَیٰ أی مائه أخری نفرضـها؛ إذ لا مرجّح لهذه المائه المجموعه عِشْوَائِیّاً عَلَیٰ أیّ مائه أخری؛ فكل المئات هی أطراف متساویه للعلم الإجمالی المذكور والمضعف الْکَمِّیّ موجود فِی کُلّ واحده منها.

ص: ۴۰۰

وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ فناء احتمال انطباق المعلوم الإجمالى عَلَى أىّ مائه نفرضـها يساوق فناء المعلوم الإجمالى وزواله، وهو خلف؛ إذ لو قطعنا بعدم كذب كُلّ هذه المائه، وبعدم كذب كُلّ تلك المائه وهكذا.. إذن فأين المائه الَّتِى نقطع بكذبها إِجْمَالاً؟

إذن، ذوبـان احتمـال انطبـاق المعلوم الإجمالى فِى بعض الأطراف دون بعض ترجيـح بلا مرجـح، وذوابه فِى كُلّ الأطراف خُلف فرض العلم الإجمالى.

وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْمُضَعِّف الْكَمِّىّ وإن أوجب ضآله احتمـال كـذب الجميـع (أى: جميـع المـائه العشوائيه) وحصول الاطمئنـان لنا بصدق واحد من المائه عَلَى الأقل إِجْمَالاً، إِلاَّ أَن هذا الاطمئنان يسـتحيل أن يتحول إلى يقين بسـبب الضآله والمضـعف الْكَمِّىّ، وَإِلاَّ للزم أن يحصل هـذا اليقين فِى بقيه المئات العشوائيه أَيْضاً؛ لعـدم الْفَرْق بين مائه ومائه من حيث ضآله احتمال كـذب جميع المائه بسـبب الْمُضَعِّف الْكَمِّىّ، وَبِالتَّالِى يلزم أن تبقى المائه الكاذبه الَّتِى نعلم بوجودها إِجْمَالاً فِى مجموع الأَخْبَار بلا مصـداق، وهذا معناه زوال العلم الإجمالى، وهو خلف فرض وجوده.

إذن، فَكُلَّمَا كـان الاحتمـال الضـعيف نَاشِئاً من طرفيه المحتمـل للعلم الإجمـالى الْمُرَدَّد معلومه بين بـدائل محتمله كـثيره جِدّاً، يسـتحيل زوال احتمـال طرفيه ما اختير عِشْوَائِيّاً لـذاك العلم الإجمالى ما دام العلم المـذكور مَوْجُوداً، كما يسـتحيل زوال احتمال طرفيه كُلّ طرف من الأطراف والبـدائل الكثيره. أى: كُلّ مائه تُجمع بأىّ طريقه فِى المثال؛ فَإِنَّ زوال هـذا الاحتمال فِى أىّ طرفٍ مساوقٌ لزواله فِى الأطراف الأخرى، وهو مساوق لزوال العلم نفسه، وهو خلف.

فالمقام نظير ما إذا كان لـدينا مائه ألف إناء وعلمنا إجمالاً بنجاسه واحـد منها؛ فَإِنَّ أطراف هـذا العلم الإجمالى كثيره جِدّاً، وأىّ إناء أخذناه فإن احتمال كونه هو الإناء النجس احتمال ضعيف جِدّاً؛ لأَنَّهُ عباره عن وفى المقابل احتمال كونه طاهراً احتمال قوى جِدّاً بـالغ درجه الاطمئنان؛ لأَنَّهُ عباره عن ، لكن بالرغم من ذلك كله يسـتحيل زوال الاحتمال الضـعيف فِى الإناء الَّذِى أخـذناه وتحوّل الاطمئنـان بطهارته إلى اليقين بالطهاره؛ لأَنَّهُ لو أمكن زواله فيه لأمكن زواله فِى أىّ إناء آخر أخـذناه؛ إذ لا فرق بين إناء وإنـاء. فزوال احتمـال النجـاسه فيه مسـاوق لزوال احتمـال النجـاسه فِى سائر الأوانى، وهـذا مساوق لزوال العلم الإجمالىّ بنجاسـه أحدها، وهو خلف.

إذن، فالحاله الأولى لا تعتبر من حالاَت التَّوَاتُر وأقسامه؛ لعدم حصول العلم واليقين فِي هذه الحاله (كَمَا عَرَفْتَ)، وَإِنَّمَا تبقى درجه احتمال صدق واحد من الأَخْبَار المائه الملتقَطه عِشْوَائِيّاً فِي مستوى الاطمئنان فحسب لا أكثر.

وَأَمَّا حُجِّيَّه هذا الاطمئنان فحيث أن حُجِّيَّه الاطمئنان أساساً ليست عَقْلِيَّه، وبذلك تختلف عن حُجِّيَّه القطع، بمعنى أن العقل يحكم بِحُجِّيَّه القطع بينما لا يحكم بِحُجِّيَّه الاطمئنان، بل إن كان الاطمئنان حجه فحجيته عُقَلَائِيَّه بمعنى انعقاد سيره الْعُقَلَاء عَلَىٰ الْعَمَل به وعدم ردع الشَّارِع عنها، وَحِينَئِذٍ فبعد الفراغ عن انعقاد السِّيرَه الْعُقَلَائِيَّه عَلَىٰ الْعَمَل بالاطمئنان بشكل عَامّ، نواجه هذا السؤال وهو أن هذه السِّيرَه هل تشمل مثل هذا الاطمئنان الإجمالى المتكوّن فِي المقام نتيجه احتمالات أطرافه حيث أننا جمعنا احتمال صدق هذا الخبر مع احتمال صدق ذاك الخبر مع احتمال صدق الخبر الثَّالِث وهكذا.. فحصل لنا الاِطْمِئْنَانُ بصدق واحد من هذه الأَخْبَار، فهل أن السِّيرَه الْعُقَلَائِيَّه المنعقده عَلَىٰ الْعَمَل بِالاِطْمِئْنَانِ شامله لمثل هذه الاِطْمِئْنَانات الإِجْمَالِيَّه، أم أَنَّهَا مختصه بِالاِطْمِئْنَانِ التفصيلى؟ فقد يُمنع عن شمول السِّيرَه لها.

إذن، فكيفما كان قد اتضح لنا أَنَّهُ لاَ بُدَّ (فِي مقام ذوبان احتمال الكذب وحصول العلم واليقين فِي باب التَّوَاتُر) من وجود مضعف كيفى يعالج مشكله الترجيح بلا مرجح وذلك عَلَىٰ أساس وحده المصب، فلا يكفى فِي التَّوَاتُر مجرد الْمُضَعِّف الْكَمِّيّ مِنْ دُونِ وحده المصب.

أقسام التَّوَاتُر/الخبر المتواتر/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِيّ الاستقرائى/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصول بحث الأصول

العنوان: أقسام التَّوَاتُر/الخبر المتواتر/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِيّ الاستقرائى/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصول

الحاله الثَّانيه: أن يوجد هناك مدلول ومعنى مشترك منظور إليه فِي هذه الأَخْبَار الكثيره يُخبر الجميع عنه، ويكون ذاك الْمَدْلُول المشترك عباره عن مدلول تحليلى لِكُلّ خبر، إما بنحو الْمَدْلُول التَّضَمُّنِيّ لِكُلّ خبر، أو بنحو الْمَدْلُول الاِلْتِزَامِيّ العرفىّ لِكُلّ خبر، مع عدم التطابق بين الأَخْبَار فِي الْمَدْلُول الْمُطَابَقِيّ بكامله، وهذا هو الَّذِي يُسَمَّىٰ فِي كلماتهم بـ التَّوَاتُر الإجمالى كما إذا أخبر جماعه بوقائع وقضايا كثيره ومتغايره فِي حياه حاتم فكل واقعه وقضيه ينقلها أحدهم هى غير الواقعه والقضيه الَّتِي ينقلها الآخر، لكنها كُلّهَا تتضمن أو تستلزم كرم حاتم، فهنا المصب الواحد المشترك لهذه الشهادات مدلول تحليلى، والشهادات رغم تغايرها تتضمن جَمِيعاً مظاهر من كرمه، كما إذا قال أحدهم: إن الرماد فِي بيته كان كثيراً جِدّاً، وقال الآخر: إِنَّهُ كان يوقد النار فِي بيته ليراه الضيوف من بعيد. وقال الثَّالِث: إِنَّهُ كان يفرح كثيراً إذا جاءه عبده بضيفٍ إلى حدٍّ بحيث كان يعته. وقال الرَّابع: إِنَّهُ كان يرسل مواليه وخدمه إلى الأقطار لاستحصال الضيوف، وهكذا..

ص: ۴۰۲

وفى هذه الحاله أَيْضاً من الواضح أن كُلّ واحد من مدلولات تلك الأَخْبَار لا يثبت بِالتَّوَاتُرِ؛ إذ لم يخبر به سوى واحد حسب الفرض، لكن الْمَدْلُول المشترك بينها يثبت بِالتَّوَاتُرِ ويحصل اليقين به؛ وذلك لوجود الْمُضَعِّف الْكَمِّيّ والكيفى معاً:

أَمّا الأوَّل فكما رأيناه فِي الحاله السابقه؛ فَإِنَّ الكثره العدديه للمخبرين توجب ضعف احتمال كذب الجميع باعتبار ضرب الْقِيمَه الاِحْتِمَالِيَّه لِلْكَذِبِ بعضها فِي بعض.

وَأَمّا الثَّانِي فلأن افتراض كذب الجميع معناه وجود مصلحه شخصيه لِكُلّ واحد من الْمُخْبِرِينَ دعته إلى الإخبار بذاك النَّحْو، وهذه المصالح الشخصيه إن كانت كُلّهَا تتعلق بذاك الْمَدْلُول المشترك (أي: الإخبار بكرم حاتم فِي المثال) فهذا يعني أن هؤلاء الْمُخْبِرِينَ عَلَىٰ الرغم من اختلاف ظروفهم وتباين أحوالهم اتفق صدفةً أن كانت لهم مصالح متماثله تماماً بحيث اقتضت مصلحه كُلّ واحد منهم أن يختلق كرم حاتم لا شَيْئاً آخر عن حاتم غير الكرم ولا أي شيء عن شخص آخر غير حاتم، فيلزم تماثل المصالح تماماً واتفاقهم عَلَىٰ مصب واحد بعينه صدفةً وَاتِّفَاقاً.

وإن كانت تلك المصالح الشخصيه تتعلق كُلّ واحده منها بكامل الْمَدْلُول الْمُطَابَقِيّ وتمام الْقَضِيَّه الَّتِي ينقلها، فالمحذور السابق (وهو تماثل المصالح تماماً واتحادها) وإن كان لا يلزم؛ لأَنَّ مصلحه الأَوَّل اقتضت أن ينقل كثره الرماد مثلًا، بينما مصلحه الثَّانِي اقتضت أن ينقل إيقاد النار وهكذا...

إلا أَنَّهُ مع ذلك يلزم تقارب المصالح صدفةً بحيث اقتضت مصلحه كُلّ واحد أن يختلق قضيةً هي وإن كانت غير الْقَضِيَّه الَّتِي اقتضت مصلحه الآخر اختلاقها لكِنَّهَا تَدُلُّ ضِمْناً أو الْتِزَاماً عَلَىٰ نفس ما تَدُلُّ عليه الْقَضِيَّه الأخرى ضِمْناً أو الْتِزَاماً وهو عباره عن كرم حاتم، وكل ذلك (أعني تماثل المصالح واتحادها صدفةً وكذلك تقاربها بِالنَّحْوِ الَّذِي يتضمن أو يستلزم أَمْراً واحدا) بعيد بحساب الاحتمالات، وهذا هو الْمُضَعِّف الْكَيْفِيّ يضاف إلى ذلك الْمُضَعِّف الْكَمِّيّ، ولهذا نجد أن قوه الاحتمال (أي: احتمال صدق المصب والمدلول المشترك وهو كرم حاتم مثلًا) الَّتِي تحصل فِي هذه الحاله أكبر من قوه احتمال صدق واحد من المائه فِي الحاله السابقه؛ لأَنَّ احتمال كذب الجميع هنا أضعف بكثير منه هناك؛ لوجود مضعفين له هنا بخلافه هناك.

وَيَتَحَوَّل الاحتمال الْقَوِىّ هنا (وهو احتمال صدق الْمَدْلُول المشترك) إلى يقين، بسبب ضآله احتمال الخلاف (أى: احتمال كذب الجميع). وهذه الضآله (أى: ضَآلَه احتمال كذب الجميع) وإن كانت موجوده فِى الحاله السابقه (كَمَا عَرَفْتَ) حيث أن احتمال كذب جميع المائه الملتقَطه عِشْوَائِيّاً كان ضعيفاً وضئيلاً، نتيجه وجود الْمُضَعِّف الْكَمِّىّ، إِلَّا أَن الْمُضَعِّف الْكَمِّىّ وحده لم يكن كَافِياً لإذابه هذا الاحتمال الضعيف (أى: احتمال كذب الجميع) وانعدامه فِى النفس كى يحصل اليقين بصدق واحد منها عَلَى الأقل، وقد عرفت السر فِى ذلك.

أَمَّا هنا فباعتبار وجود الْمُضَعِّف الْكَيْفِىّ أيضاً إلى جانب الْمُضَعِّف الْكَمِّىّ، فلذا يذوب الاحتمال الضعيف (أى: احتمال كذب جميع الأَخْبَار فِى النفس) وينعدم ويحصل لنا اليقين بصدق الْمَدْلُول المشترك.

ولا يقال هنا بما كنّا نقوله هناك فِى وجه استحاله ذوبان اِحْتِمَالِ كذب جميع المائه الْمُلْتَقَطَه عِشْوَائِيّاً (من أن هذه المائه طرف من أطراف الْعِلْم الإِجْمَالِىّ بوجود مائه خبر كاذب فِى مجموع الأَخْبَار الكثيره، وكل مائه نختارها من الأَخْبَار فلا محاله نحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليها. وهذه المائه الْمُلْتَقَطَه عِشْوَائِيّاً أيضاً هى إحدى تلك المئات، فنحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليها وكونها هى المائه الكاذبه)؛ وذلك بأن يقال هنا أَيْضاً إن هذه المجموعه من الأَخْبَار المتضمِّنه لكرم حاتم مثلاً وَالَّتِى يبلغ عددها مثلاً مائه خبر هى طرف من أطراف الْعِلْم الإِجْمَالِىّ بوجود مائه خبر كاذب فِى مجموع الأَخْبَار الَّتِى تُنقَل فِى العالَم، فنحتمل إذن انطباق المعلوم بالإجمال عليها وكونها هى المائه الكاذبه.

وعليه، فاحتمال كذب الجميع لا ينعدم هنا أَيْضاً ولا يحصل لنا اليقين بالمدلول المشترك.

لأنه يقال فِى الجواب عَلَى هذا الْكَلَام: إن الْعِلْم الإِجْمَالِىّ بوجود مائه خبر كاذب فِى مجموع الأَخْبَار المنقوله فِى العالم وإن كان مَوْجُوداً، إِلَّا أَنّ هذه المائه المتضمنه أو المستلزمه لكرم حاتم مثلاً ليست من أطرافه، ولا نحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليها وكونها بأجمعها كاذبه؛ وذلك لوجود الْمُضَعِّف الْكَيْفِىّ الَّذِى ذكرناه، حيث يسبب ذوبان احتمال كذب الجميع فِى النفس وتحوّلَ الاحتمال الْقَوِىّ (وهو اِحْتِمَال صدق الْمَدْلُول المشترك، أى: كرم حاتم مثلاً) إلى اليقين، مِنْ دُونِ أن يلزم من ذلك ذوبان اِحْتِمَال كذب الجميع فِى كُلّ مائه خبر أخرى نجمعها بأىّ شكل من الأشكال؛ فَإِنَّ كُلّ مائه أخرى من الأَخْبَار نجمعها بشكل وآخر ليست مثل هذه المائه المشتركه فِى مدلول واحد، لوجود الْمُضَعِّف الْكَيْفِىّ فِى هذه دون تلك المئات؛ فَإِنَّ الْمُضَعِّف الْكَيْفِىّ المذكور لا يتواجد إلا فِى مائهٍ تشترك ولو فِى جانب من مدلولاتها الخبريه.

ص: ۴۰۴

أَمَّا المئات الأخرى الَّتِى لا تشترك فِى نقطه واحده فهى أطراف ذاك الْعِلْم الإجْمَالِىّ ويحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عَلَىٰ كُلّ واحده منها؛ لعدم وجود الْمُضَعِّف الْكَيْفِىّ فيها، فيبقى فيها الْمُضَعِّف الْكَمِّىّ فقط، وقد عرفت أَنَّهُ وحده لا يكفى لذوبان احتمال كذب الجميع.

وَالْحَاصِلُ أَنَّ دليلنا هناك (فِى الحاله السابقه) عَلَىٰ استحاله ذوبان احتمال كذب جميع المائه كان عباره عن أَنَّهُ لو ذاب هذا الاحتمال بِالنِّسْبَةِ إلى هذه المائه ولم نحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليها، للزم ذوبانه بِالنِّسْبَةِ إلى أىّ مائه أخرى؛ إذ لا فرق بين المئات من حيث ضَآلَه اِحْتِمَال كذب جميع المائه بسبب الْمُضَعِّف الْكَمِّىّ، فيلزم أن يحصل هذا اليقين فِى بقيه المئات، وَبِالتَّالِى يلزم أن تبقى المائه الكاذبه المعلومه بالإجمال بلا مصداق، وهذا معناه زوال الْعِلْم الإجْمَالِىّ، وهو خُلف فرض وجوده.

أقسام التَّوَاتُر/الخبر المتواتر/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِىّ الاستقرائى/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصُول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: أقسام التَّوَاتُر/الخبر المتواتر/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِىّ الاستقرائى/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصُول

وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ هذا الدَّلِيل لا يَتِمّ هنا فِى هذه الحاله؛ لأَنَّ هذه المائه المشتركه فِى مدلول واحد تمتاز عَلَىٰ سائر المئات الَّتِى تُجمَع بشكلٍ وآخر بوجود الْمُضَعِّف الْكَيْفِىّ، فلا يلزم من ذوبان اِحْتِمَال كذب الجميع بِالنِّسْبَةِ إليها ذوبانه بِالنِّسْبَةِ إلى أىّ مائهٍ أخرى، وَبِالتَّالِى فلا يلزم منه الخُلف وزوال الْعِلْم الإجْمَالِىّ.

وبعباره موجزه: إن المعلوم بالإجمال هو كذب مائه خبر فِى مجموع الأَخْبَار الموجوده فِى العالَم وليس المعلوم بالإجمال كذب مائه خبر تشترك فِى جانب من مدلولاتها فِى مجموع أخبار العالَم، فلا ينطبق المعلوم بالإجمال عَلَىٰ هذه المائه الَّتِى نَتَحَدَّثُ عنها فِى هذه الحاله كما هو واضح.

ص: ۴۰۵

إذن، فِى هذه الحاله الثَّانيه يثبت الْمَدْلُول التَّضَمُّنِىّ أو الاِلْتِزَامِىّ المشترك (أى: كرم حاتم فِى المثال)؛ وذلك بِالتَّوَاتُرِ الإجمالى ويحصل اليقين به وإن لم يحصل اليقين بهذه الْقَضِيَّه بالخصوص أو بتلك من القضايا المتغايره.

نعم، القطع بالمدلول المشترك المذكور يوجب ارتفاع احتمال كُلّ واحده من تلك القضايا المتغايره، أى: قيمه اِحْتِمَال الْمَدْلُول الْمُطَابَقِىّ لِكُلّ واحد من تلك الأَخْبَار؛ وَذَلِكَ لأَنَّ توقُّع كُلّ واحده من تلك القضايا واحتمالها سوف يكون حِينَئِذٍ من احتمال قضيهٍ مضمونها المعنوى ثابت، فيكون موقعها أشدّ وأقوى؛ فَإِنَّنَا فِى المثال بعد أن نقطع بكرم حاتم فَسَوْفَ يكون توقُّعنا واحتمالُنا وقوعَ قَضِيَّه كثره الرماد مثلاً (الَّتِى ينقلها أحد الْمُخْبِرِينَ) من باب توقّع الشىء واحتمال صدوره من أهله؛ لأَنَّهَا قَضِيَّه تُدّعى بشأن مَن هو كريم واقعاً ومَن هو مِن أهل مَن يكثر رمادهم.

وكذلك يكون توقعنا واحتمالنا وقوع قَضِيَّه إيقاد النار مثلاً (الَّتِى ينقلها مخبِر آخر) وهكذا بِالنِّسْبَةِ إلى سائر القضايا والمداليل

الْمُطَابَقِيَّه الَّتِی ینقلها سائر الْمُخْبِرِینَ؛ فَإِنَّ قیمه احتمال کُلّ واحده منها سوف تقوی وترتفع فِی طول القطع بالمدلول المشترک المذکور وبسببه کما هو واضح.

الحاله الثَّالثه: أن یوجد هناک مدلول مشترک منظور إلیه فِی هذه الأَخْبَار الکثیره یُخبر الجمیع عنه ویکون ذاک الْمَدْلُول المشترک عباره عن کامل الْمَدْلُول الْمُطَابَقِیّ لِکُلّ خبر من تلک الأَخْبَار، وهذا هو الَّذِی یُسَمَّیٰ فِی کلماتهم بـالتَّوَاتُر المعنوی، کما إذا أخبر جماعه بواقعه واحده وقضیه معیّنه من قضایا کرم حاتم، کقضیه کثره الرماد مثلاً.

وفی هذه الحاله تثبت تلک الْقَضِیَّه بِالتَّوَاتُرِ ویحصل الیقین بها، ویضعف احتمال کذبهم جَمِیعاً أو خطئهم إلی حَدّ الذوبان فِی النفس؛ لأَنَّ الْمُضَعِّف الْکَیْفِیّ الموجود هنا أیضاً إلی جانب الْمُضَعِّف الْکَمِّیّ أقوی فِی هذه الحاله منه فِی الحاله السابقه، واحتمال کذب الجمیع أو خطئهم هنا أضعف منه هناک؛ وذلک أَمَّا وجه کون اِحْتِمَال کذب الجمیع هنا أضعف فهو أن احتمال الکذب یعنی وجود مصلحه تدعو إلی الکذب وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ مصالح النَّاس المختلقین کلما افترض تطابقها وتجمّعها فِی محور أضیق دائرهً کان ذلک أغرب وأبعد بحساب الاحتمالات؛ وذلک لما بینهم من الاختلافات والتباین فِی الظروف والأحوال.

وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ المصبّ والمدلول المشترك للأخبار هنا أضيق دائرةً منه فِي الحاله السابقه؛ إذ هناك كان المصب والمدلول المشترك للأخبار من أول الأمر عباره عن كرم حاتم وهو أمر كُلِّيّ واسع الدائره يمكن أن يتمثّل فِي قضايا عديده.

أَمَّا هنا فالمصب المشترك لَيْسَ كرم حاتم، بل قَضِيَّه معينه ومحدده من قضايا كرمه، فهذا هو معنى ضيق المصب، وكلما كان المصب أضيق فلا محاله يكون الْمُضَعِّف الْكَيْفِيّ أقوى، ويكون احتمال كذب الجميع أبعد وأغرب؛ إذ كيف أدّت مصلحه كُلّ واحد من الْمُخْبِرِينَ إلى نفس ذاك المحور الَّذِى أدّت إليه مصلحه الآخرين؟

هذا معناه أن مصلحه هذا المخبِر اقتضت اختلاق كذبه حول حاتم بالخصوص دون سائر النَّاس، وعن كرمه بالخصوص دون سائر شؤونه وبالذات خصوص هذه الْقَضِيَّه المعينه من قضايا كرمه دون سائر القضايا، واقترنت مصلحته هذه صدفةً وَاتِّفَاقاً بمصلحه المخبِر الثَّانِى الَّتِى اقتضت أَيْضاً عين ما اقتضته مصلحه المخبِر الأَوَّل، واقترنت هاتان المصلحتان صدفةً وَاتِّفَاقاً بمصلحه المخبِر الثَّالِث الَّتِى اقتضت أَيْضاً عين ما اقتضته مصلحه المخبِرين الأولين وهكذا.. لا شَكّ فِى أن هذا أغرب وأبعد من تماثل المصالح فِى الحاله السابقه؛ لأَنَّ التماثل المفروض هنا أقوى منه هناك كما هو واضح.

أقسام التَّوَاتُر/الخبر المتواتر/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِيّ الاستقرائى/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصُول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: أقسام التَّوَاتُر/الخبر المتواتر/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِيّ الاستقرائى/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصُول

وَأَمَّا وجه كون احتمال خطأ الجميع هنا أضعف، فهو أن الجميع إذا كانوا ينقلون واقعةً وقضيه واحده جُزْئِيَّه، فاحتمال الخطأ فيهم جَمِيعاً أبعد مِمَّا إذا كانوا ينقلون وقائع وقضايا عديده تشترك فِى جانب من الجوانب؛ ففى الحاله السابقه لو فرضنا خطأ الناقلين واشتباههم جَمِيعاً، فَسَوْفَ لا يكون مركز الأخطاء العديده المحتمله واحداً؛ لأَنَّ المفروض هناك تَعَدّد القصص والقضايا المنقوله، بينما فِى هذه الحاله لو فرضنا خطئهم واشتباههم جَمِيعاً فَسَوْفَ يكون مركز الأخطاء العديده المحتمله واحداً؛ لأنهم جَمِيعاً نقلوا قَضِيَّه واحده.

ص: ۴۰۷

وَبِهَذَا اتَّضَحَ السِّرُّ فِى أَقْوَائِيَّه التَّوَاتُر المعنوى من التَّوَاتُر الإجمالى؛ لأَنَّ الْمُضَعِّف الْكَيْفِيّ فِى التَّوَاتُر المعنوى أشدّ قوه منه فِى التَّوَاتُر الإِجْمَالِيّ.

وينبغى أن نشير فِى هذه الحاله إلى مطلب آخر وَهُوَ أَنَّ الْمَصَبَّ والمدلول الواحد الْمُشْتَرَك بين الإخبارات هنا وهو الْمَدْلُول الْمُطَابَقِيُّ كلما كان توحّده أوضح وكلما اشتمل عَلَى تفاصيل أكثر وكان تطابق إخبارات الْمُخْبِرِينَ فِى هذه التفاصيل والخصوصيات أكمل كان احتمال الصِّدْق أكبر وكان الْمُضَعِّف الْكَيْفِيّ أقوى أثراً.

ومن هنا كان اشتمال كُلّ خبر عَلَى نفس التفاصيل الَّتِى يشتمل عليها الخبر الآخر مؤدّياً إلى تزايد اِحْتِمَال الصِّدْق بصوره كبيره.

ومن أهم أمثله ذلک ومصادیق ما یُسَمَّیٰ فِی کلماتهم بـالتَّوَاتُر اللَّفْظِیّ وهو التطابق بین النُّقُول فِی صیغه الْکَلَام المنقول؛ فَإِنَّ هذا من مصادیق التَّطَابُق وَالاِتِّحَاد بین النُّقُول فِی تَفَاصِیل الْقَضِیَّه المنقوله، کما إذا نقل الجمیع کَلَاماً لشخصٍ بلفظ واحد (کما إذا نقلوا بأجمعهم لفظاً واحداً عن النَّبِیّ یوم الغدیر بشأن علی علیه السلام وهو مَن کنتُ مولاه فهذا علی مولاه؛ فَإِنَّ هذا من مصادیق اتحاد نقول الناقلین وتطابقها فِی تفاصیل الْقَضِیَّه المنقوله، فتقوی شِدَّه ضیق الْمَصَبّ الواحد الْمُشْتَرَک؛ لأَنَّنَا نتساءل حِینَئِذٍ: إذا لم تکن الْقَضِیَّهُ المنقوله واقعیه فکیف نقل الجمیع نفس الألفاظ؟ هل اتفق صدفه أن کانت للجمیع مصلحه فِی إبراز نفس الألفاظ بعینها بالرغم من إمکان أداء المعنی نفسه ونقله بألفاظ أخری؟

إذن، فقد اقترنت مصالحهم فِی أصل الکذب صدفهً، واقترنت مصالحهم صدفهً فِی أَنْ یَکُونَ الکذب عباره عن نقل خصوص هذا المطلب والمعنی دون سائر المعانی والمطالب، واقترنت مصالحهم صدفهً فِی أَنْ یَکُونَ نقل هذا المطلب والمعنی بهذه الألفاظ بالخصوص دون سائر الألفاظ، أم کان هذا التطابق فِی الألفاظ عفویاً وصدفه؟

إذن، لم تكن لهـذا المخبِر مصـلحه معينه فِی نقـل خصوص هـذه الألفـاظ، وَإِنَّمَا جاءت هـذه الألفاظ عَلَیٰ لسانه صـدفهً وبصوره عفويه من باب سبق اللسان ومن دون قصد، واقترن ذلک صدفهً بسبق لسان المخِبر الثَّانِی أَيْضاً کذلک، واقترنا صدفهً بسبق لسان المخبِر الثَّالِث أيضاً، وهکذا...

من الواضـح أن کُلّ ذلک بعيـد بِحِسَابِ الِاحْتِمَالاَتِ، ومن هنا نسـتکشف أن هذا التطابق ناتج عن واقعيه الْقَطِعِيَّه المنقوله وتقيد الجميع بنقل ما وقع بالضبط.

وعلى ضوء مـا ذكرناه يتضـح الوجه فِی أَقْوَائِيَّه التَّوَاتُر اللَّفْظِیّ من التَّوَاتُر المعنوى؛ لأَنَّ الْمُضَـعِّف الْكَيْفِیّ فِی التَّوَاتُر اللَّفْظِیّ أقوى أثره منه فِی التَّوَاتُر المعنوى كما أَنَّهُ فِی التَّوَاتُر المعنوى أشدّ قُوَّه منه فِی التَّوَاتُر الإِجْمَالِیّ كما مَرَّ.

هذا تمام الْكَلاَم فِی الجهه الرَّابِعَه، وبذلک تَمَّ الْكَلاَم فِی الخبر المتواتر.

الإجماع / وسائل اليقين الْمَوْضُوعِیّ الاستقرائی /إثبات الصدور /الأدله المحرزه /علم الأُصُول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: الإجماع/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِیّ الاستقرائی/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصُول

۲)- الإجماع

وهو عَلَیٰ قسمين:

الأَوَّل: الإِجْمَاع الْمُحَصَّل، وهو الاتفـاق الَّذِی يحصـل عليه الفقيه بنفسه من خلال تتبعه شَخْصِيّاً لرأى الفقهـاء فِی المسـأله فيثق باتفاقهم عَلَیٰ حکمٍ مُعَيَّن فيها.

الثَّانِی: الإجماع المنقول، وهو الاتفاق الَّذِی ينقله الثِّقَه للفقيه مِنْ دُونِ أن يتتبع الفقيه شَخْصِيّاً رأى الفقهاء فِی المسأله.

والإجماع المحصل عَلَیٰ قسمين:

الأَوَّل: الإِجْمَاع الْمُحَصَّل البسيط، وهو أن يحصل الفقيه عَلَیٰ الاتفاق عَلَیٰ رأى مُعَيَّن فِی المسأله کوجوب صلاه الجمعه فِی عصر الغيبه.

الثَّانِی: الإِجْمَاع الْمُحَصَّل الْمُرَكَّب، وهو أن يحصـل الفقيه عَلَیٰ انقسام الفقهاء فِی المسأله إلى رأيين فقط مثلاً من مجموعه ثلاثه وجوه أو أکثر، فيُعتبر نفى الوجه الثَّالِث ثابتاً بالإجماع الْمُرَكَّب، كما إذا انقسم الفقهاء فِی مسأله صلاه الجمعه إلى رأى بالوجوب ورأى بالاستحباب، فيُعتبر نفى الْحُرْمَه ثابتاً بالإجماع الْمُرَكَّب.

فالكلام فِی المقام إذن یقع فِی جهات ثلاث:

الجهه الأولی: فِی الإِجْمَاع الْمُحَصَّل البسیط.

الجهه الثَّانیه: فِی الإِجْمَاع الْمُحَصَّل الْمُرَكَّب.

الجهه الثَّالثه: فِی الإجماع المنقول.

أَمَّا الجهه الأولی: فهناك أسس ومبانٍ ثلاثه فِی وجه حُجِّیَّه الإجماع المحصَّل البسیط:

المبنی الأَوَّل: حكم العقل الْعَمَلِیّ بِحُجِّیَّتِهِ.

المبنی الثَّانِی: قیام الدَّلِیل الشَّرْعِیّ عَلَیٰ حُجِّیَّته.

المبنی الثَّالِث: حكم العقل النَّظَرِیّ بِحُجِّیَّتِهِ.

والفارق بین هذه المبانی هو أن الإجماع عَلَیٰ الأساس الأَوَّل یكشف كشفاً عَقْلِیّاً عَنِ الْحُكْم الشَّرْعِیِّ مباشرهً، وعلی الأساس الثَّانِی یكشف كشفاً تعبدیّاً عَنِ الْحُكْمِ الشَّرْعِیّ مباشرهً، وعلی الأساس الثَّالِث یكشف كشفاً قَطْعِیّاً عَنِ الْحُكْمِ أو عن وجود الدَّلِیل الشَّرْعِیّ علیه.

وفی هذا الضوء یكون البحث عن الإجماع عَلَیٰ الأساسین الأولین بَحْثاً عَنِ الدَّلِیلِ غیر الشَّرْعِیّ عَلَیٰ الْحُكْم الشَّرْعِیِّ؛ لوضوح أن العقل وكذلك الإجماع لَیْسَ كتاباً ولا سنهً، فهما لیسا من الأَدِلَّه الشَّرْعِیَّه الصَّادِرَه من الشَّارِع، وَأَمَّا عَلَیٰ الأساس الثَّالِث فالبحث عن حُجِّیَّه الإجماع قد یكون كذلك وقد یدخل فِی نطاق إحراز صُغْرَی الدَّلِیل الشَّرْعِیّ ویُعتبر البحث عنه من البحث عن طرق إثبات صدور الدَّلِیل الشَّرْعِیّ من الشَّارِع ووسائل إحرازه وجداناً.

إذن، فالبحث عن الإجماع عَلَیٰ الأساسین الأولین خارج عن محل كلامنا؛ لأَنَّنَا (فِی هذا البحث الثَّالِث) بصدد التعرف عَلَیٰ الطرق والوسائل الَّتِی نُثبت بها صدور الدَّلِیل الشَّرْعِیّ من الشَّارِع، ولذا لم یتعرض سَیِّدُنَا الأُسْتَاذُ الشَّهِیدُ فِی الحلقه الثَّالثه للبحث عن الإجماع عَلَیٰ الأساسین الأولین؛ لأَنَّهُ كان بصدد البحث عن وسائل إثبات صدور الدَّلِیل الشَّرْعِیّ من الشَّارِع.

لكننا بالرغم من ذلك كله نرجّح البحث عن الإجماع فِی المقام عَلَیٰ كُلّ الأسس والمبانی الثَّلَاثه المذكوره، وذلك تتمیماً للفائده.

العنوان: الإجماع/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِيّ الاستقرائی /إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصُول

فلنتناول المبانی الثَّلَاثه بالبحث والدراسه بحسب الترتیب، فنقول:

أَمَّا المبنی الأَوَّل: وهو مبنی کشف الإجماع عن الحکم الشَّرْعِيّ عَلَىٰ أساس حکم العقل الْعَمَلِيّ، فهو الَّذِی یُنسب إلی بعض أکابر القدماء من علمائنا وأبرزهم الشیخ الطوسی ((١)) وهو یبتنی عَلَىٰ أساس قاعده اللُّطْف الْعَقْلِيَّه المتفرّعه عَلَىٰ اصل العدل الإلهی فِی علم الْکَلَام والَّذِی هو من مدرَکات العقل الْعَمَلِيّ.

وهذه القاعده یُرَاد بها القاعده الَّتِی تقرّر ما یکون واجباً عَلَىٰ الله تعالی، غیر أن التأدّب فِی التعبیر یقتضی أن نسمّیه ب_اللطف. فکأن هناک مراتب من اللُّطْف یدرک العقل الْعَمَلِيّ وجوبها عَلَىٰ الله تعالی وصدورها منه؛ لأَنَّهُ عادل ولو لم تصدر منه لم یتصف بالعدل.

إذن، فَالْمُدَّعَىٰ فِی قاعده اللُّطْفِ هو حکم العقل الْعَمَلِيّ وإدراکه لما یکون واجباً عَلَىٰ الله تعالی بحکم کونه عادلاً، وحاصله حکم العقل بثبوت حق للعبد عَلَىٰ المولی کما یحکم العقل بثبوت حق للمولی عَلَىٰ العبد.

وهذه القاعده والفکره قد تمسک بها جمله من علماء الْکَلَام لإثبات النبوه الْعَامَّه وضروره بعث الأنبیاء والرسل وإنزال الشرائع والکتب بدعوی أن من اللُّطْف الواجب عَلَىٰ الله تعالی بحکم کونه عادلاـ أن یفتح للناس أبواب الهدایه من قبله ویقیم الحجه للناس عَلَىٰ طریق السعاده والشقاء.

وحاول الفقهاء الأقدمون تطبیق هذه القاعده فِی مسأله الإجماع وجعلها مناطاً وملاکاً لاسْتِفَادَهِ حُجِّيَّتِه، بدعوی أَنَّهُ یقبح عَلَىٰ الله تعالی بحکم کونه عادلا إبقاءُ النَّاس فِی اشتباه وضلال وجَعلُهم یُجمعون عَلَىٰ خلاف الحق والواقع وتفویتُ مصلحه الواقع علیهم، فمن اللُّطْف اللازم والواجب علیه تعالی أن لا یسمح بضیاع المصالح الحقیقیه الموجوده فِی الأحکام الواقعیّه وفواتها عَلَىٰ النَّاس نهائیًا، بل لَا بُدَّ من أن لا یضیع الحق بین النَّاس، وَلَا بُدَّ من منارٍ لیعرف بها النَّاس ما یوجد لدیهم من أخطاء وضلالات، فَلَا بُدَّ من أن یتلطّف علیهم بإبراز الحقیقه وحفظها ولو ضمناً (أی: ضمن بعض الأقوال).

ص: ٤١١

١- (١) - الطوسی، عِدَّه الداعی: ص٢٤۶-٢٤٧.

وعلیه، فإذا فرضنا أن النَّاس اتفقوا وأجمعوا عَلَىٰ حکمٍ مّا فَلَا بُدَّ من إحدی حالتین:

فإما أَنْ یَکُونَ هذا الحکم صحیحاً فهو المطلوب.

وَإِمَّا أن لا يكون كذلك، فَلاَ بُدَّ لله تعالى بِمُقْتَضَىٰ قاعده اللُّطْفِ من أن يتدخّل لإيجاد قولٍ بالحكم الصَّحِيح لكى لا يضيع عَلَىٰ العباد مصلحه ذاك الحكم.

إذن، فَكُلَّمَا وُجد إجماع عَلَىٰ حكمٍ حَقّاً ومن دون تشويش نستكشف أن معقد الإجماع هو الحق والمطابق للواقع، وَإِلاَّ لزم خفاء الحقيقه كُلّيّاً وهو خلاف اللُّطْف.

هذه هى الفكره الْعَامَّه لأصل حُجِّيَّه الإجماع، وإثباتها ب_قاعده وجوب اللُّطْفِ عَلَىٰ الله تعالى.

وقد طوّرت هذه الفكره فِى الإجماع فِى ما بعد عصر الشيخ الطوسى ، فذكر نظير ذلك بِالنِّسْبَهِ للإمام × وذلك بدعوى أن وظيفه إمام العصر – أرواحنا فداه و – كآبائه الطاهرين × هى إبلاغ الأحكام إلى النَّاس وسدّ باب العدم من قبله ×؛ فَإِنَّ كان الحكم واصلا إليهم مِنْ قِبَلِ إمامٍ سابق ويعرفه بعضهم فليس عَلَىٰ إمام العصر × شيء؛ فَإِنَّ الإيصال واجب كفائى عليهم.

وإن انقطع الحكم عن الجميع ولم يصل إليهم نِهَائِيّاً ووقع الإجماع عَلَىٰ خلاف الحق وجب عَلَىٰ إمام العصر × إيصاله إلى النَّاس ولو بإلقاء الخلاف فيما بينهم بأسلوبٍ لا ينافى التستّر والغيبه المطلقه، فإذا لم يكن هناك خلاف فسو نستكشف دخوله × فِى الْمُجْمِعِينَ وهو الإجماع الدخولى.

الإجماع / وسائل اليقين الْمَوْضُوعِىّ الاستقرائى /إثبات الصدور /الأدله المحرزه /علم الأُصُول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: الإجماع/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِىّ الاستقرائى/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصُول

أقول: أَمَّا ما ذكر من تطوير الفكره وتطبيقها عَلَىٰ إمام العصر فالواقع أَنَّهُ لا دليل عَلَىٰ وُجُوبِ مثل هذا الإيصال عَلَىٰ الإمام ×؛ فَإِنَّ الأَدِلَّه الخاصه الوارده بشكل فردى فِى وجوب مثل هذا الإيصال بِالنِّسْبَهِ إلى الأئمه السابقين ^ لا تشمل صاحب العصر ؛ فإن كُلّ واحد من الأئمه السابقين ^ كان يتكلم عن نفسه.

ص: ۴۱۲

وَأَمَّا الأَدِلَّه الْعَامَّه فهى إِنَّمَا تَدُلُّ عَلَىٰ وُجُوبِ بيان الحكم عَلَىٰ الإمام بعنوان كونه إماماً لا بعنوان كونه شخصاً مجهولاً مثلاً، بِمَعْنَى أَنَّهُ يجب عَلَىٰ الإمام × إبلاغ الحكم بعنوان كونه إماماً عَلَىٰ النَّاس ويؤخذ منه الحلال والحرام ويُستدل عَلَىٰ إمامته بالمُعجِز ويَبثّ الأحكام بين النَّاس عن هذا الطريق، والمفروض عدم وجوب ذلك عَلَىٰ الإمام صاحب العصر ، لمنافاته للتستّر والغيبه، كما لا يجب عليه الانكشافُ أمام شخصٍ خاصّ بعنوان الإمام وبيانُ الحكم له؛ لأَنَّهُ ينافى التستر المطلق.

والقائل بِحُجِّيَّه الإجماع معترف بعدم وجوب الإيصال عليه بالشكل المنافى للتّستّر، وَإِنَّمَا يقول بوجوب الإيصال عليه بمثل إيقاع الخلاف؛ وذلك بالبروز كإنسان مجهول مثلاً أو بإيقاع ورق مكتوب فِى الطريق كى يأخذه البعض مثلاً، وينتهى ذلك إلى الخلاف، بينما لا دليل عَلَىٰ وُجُوبِ مثل ذلك.

إذن، فما هو واجب بالأدله الْعَامَّه ساقط عن إمام العصر فِي زمان الغيبه؛ وذلك لمنافاته للتستّر، وما ينافى التستّر لم يَدُلّ دليل عَلَىٰ وجوبه عليه.

وَأَمَّا إثبات حُجِّيَّه الإجماع ب_قاعده وجوب اللُّطْفِ عَلَىٰ الله تعالى فالبحث حول أصل قاعده اللُّطْفِ وأنه هل يحكم العقل حَقّاً بثبوت حقٍ للعبد عَلَىٰ المولى؟ فَسَوْفَ لا نتعرض له هنا، ونحيله إلى مَحَلّه فِي علم الْكَلَام. ولكننا نناقش بعد فرض تسليم صِحَّه القاعده فِي تطبيقها عَلَىٰ ما نحن فيه بدعوى أَنَّهُ يجب عَلَىٰ الله تعالى من باب اللُّطْف إيصال المصالح الحقيقيه الكامنه فِي الأحكام الواقعيّه إلى النَّاس لكي لا يُحرموا جميعاً عنها بسبب الإجماع الخاطئ عَلَىٰ خلاف الحق. والمناقشه هي:

أَوَّلًا: أن هذه المصالح الحقيقيه الَّتِي يُدَّعَىٰ فِي المقام أن من اللُّطْف الواجب عَلَىٰ الله تعالى تفويتها عَلَىٰ العباد وأنه لَا بُدَّ من أن يوصلها إليهم لكي لا_ يُحرموا جَمِيعاً منها بسبب الإجماع الخاطئ ماذا يُقصد بها؟ هل المقصود بها المصالح الأوّليه القبليه أم المقصود بها المصالح الثَّانَوِيَّه البَعديه؟

ص: ۴۱۳

ونقصد بالأولى الملاكاتِ التكوينيةَ الَّتِی هی ثابته وکامنه فِی ذوات الأفعال ومتعلقات الأحكام بعناوينها الأوليه وبقطع النَّظَر عن أحكام الشَّارِع وتشريعاته، وَالَّتِی هی الدّاعيه إلی أن يحكم الشَّارِع عَلَیٰ طبقها؛ فالمضمضه مثلاً ـ بعنوانها الأَوَّلِیّ فيها مصلحه وملاك تكوينی ثابت قبل حكم الشَّارِع وطلبه وأمره بها بحيث لو التزم بها كافر مثلاً لحصَّل أَيْضاً عَلَیٰ نفس تلك المصلحه والفائده الموجوده فيها. وهذه المصلحه هی الَّتِی دعت الشَّارِع إلی الحكم وطلب المضمضه والأمر بها.

ونقصد بالثانيه الملاكاتِ الَّتِی هی ثابته فِی الأفعال والمتعلقات بعناوينها الثَّانَوِيَّه وبعد حكم الشَّارِع وفی طوله، أی: المصالح الكامنه فِی الأفعال بما هی متعنونه بعنوان الطاعه والعبوديه لله تعالی والتديّن بدينه والتقرّب إليه كالمصلحه المترتبه عَلَیٰ التدين بالمضمضه والإتيان بها تقرّباً إلی الله تعالی، وَالَّتِی لا يحصل عليها الكافر ولا تَتَحَقَّقُ قبل حكم الشَّارِع وأمره بالمضمضه.

فإن كان المقصود المصالح الأوليه القَبليّه فلا جزم لنا بلزوم اللُّطْف عَلَیٰ الله تعالی بإيصال جميع المصالح التشريعيه إلی العباد بأكثر مِمَّا تقتضيه العوامل الطبيعيه وجهود الإنسان نفسه، فلعل هناك مصلحه فِی عدم إيصال بعضها بالشكل المطلوب هنا، وإيكال الأمر إلی مَا تَقْتَضِيهِ العوامل الطبيعی وسعی النَّاس أنفسهم وما إلی ذلک مِمَّا يوجب وصول الحكم إليهم ولو بعد مئات السنين.

وقد رأينا نظيره فِی المصالح الطبيعيه، فكم مضی من آلاف السنين عَلَیٰ عمر الإنسان وهو لا يعرف دواء السِّلّ، كما أَنَّهُ لم يتوصّل حتَّی الآن إلی معرفه دواء السرطان، وقد اقتضت المصلحه الإلهيه إيكال انكشاف أسرار الطَّبِيعَه ومصالحها ودفع مفاسدها إلی العوامل الطبيعيه وسعی الإنسان، فَلِمَ لا تكون المصالح التشريعيه أَيْضاً من هذا القبيل؟

ولا يقاس المقام بمسأله إرسال الرسل وإنزال الكتب؛ فَإِنَّ ذلک مشتمل عَلَیٰ القسم الثَّانِی من المصالح؛ أی: المصالح الثَّانَوِيَّه البَعديه الَّتِی فِی طول الحكم الشَّرْعِیّ وَالَّتِی كانت تفوت لولا إرسال الرسل وإنزال الكتب.

ص: ۴۱۴

أَمَّا القسم الأَوَّل الَّذِی نحن بصدده فلیس کذلک؛ فَإِنَّ مثل هذه الملاکات والمصالح یکاد یکون من الواضح عدم لزوم حفظها مِنْ قِبَلِ الله تعالی للبشریه، کما لا ینبغی الإشکال فِی أَنَّهُ لم تجر عَادَةَ الله تعالی أَیْضاً عَلَیٰ ضمانها للبشریه وحفظها بتدخل مباشر منه تعالی، ولذا نری فِی تأریخ البشریه أن کثیراً من مصالح الإنسان الَّتِی یتوقف علیها دفع الأخطار المُهلکه عنه لم یشکفها الله تعالی للإنسان بطریق الوحی والدین، وَإِنَّمَا أوکل ذلک إلی خبره البشریه وجهدها وبصیرتها المتنامیه المتطوره من خلال التجارب والممارسات لکی یتوصل عبر آلاف السنین إلی اکتشافها وحتی الآن لا تزال جمله منها غیر مکشوفه، والإنسان سائر فِی طریق اکتشافها.

ولعلّ الحکمه فِی ذلک هی أن نفس ترک الإنسان وخبرته وإیکال اکتشافها إلی جهده وسعیه مشتمل عَلَیٰ مصلحه تربویه للنوع البشری تکون أهم من تلک المصالح، حیث یتکامل الإنسان ویکدّ ویُجدّ وتتفتّح قدراتُه وإمکاناتُه تدریجیا.

إذن، فـقاعده اللُّطْفِ لا یصح تطبیقها عَلَیٰ مثل هذه المصالح والملاکات التشریعیه الأولیه التکوینیه إما لعدم الْمُقْتَضِی لمثل هذا التطبیق، باعتبار عدم إدراکنا بعقولنا لزومَ اللُّطْف عَلَیٰ الله تعالی بإیصال جمیعها إلی العباد بأکثر مِمَّا تقتضیه العوامل الطبیعیه وجهود البشریه نفسها، أو لوجود المانع وهو الملاک التربوی الَّذِی ذکرناه والَّذِی یزاحم ذاک الْمُقْتَضِی ویمنعه، ولذا لم یلزم عَلَیٰ الله تعالی أن یَبعث أطبّاء ومهندسین کما بعث أنبیاء ورسلاً، ولا جرت عادته عَلَیٰ ذلک کما جرت عادته عَلَیٰ بعث الأنبیاء والرسل.

نعم، أوجد الأطباء وخلقهم کما أوجد الأنبیاء وخلقهم، لکن هذا غیر البعث والإرسال کما هو واضح.

وَالْحَاصِلُ أَنَّنَا حتَّی لو آمنّا بوجوب اللُّطْف بالإیصال، فإنما نؤمن بذلک بمعنی فتح الطرق الطبیعیه للوصول وإن تأخرت فِعْلِیَّه الوصول مئات السنین؛ إذ من المحتمل وجود مصلحه فِی الاکتفاء بهذا المقدار.

ص: ۴۱۵

وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ تحقيق هذا المقدار (أى: فتح الطريق الطبيعى للوصول) بِالنِّسْبَهِ إلى القسم الثَّانِى من المصالح (أى: المصالح الثَّانَوِيَّه البعديه الواقعه فِى طول الأحكام) إِنَّمَا يكون من خلال تشريع الشرائع وإرسال الرسل والأنبياء وإنزال الكتب.

وَأَمَّا بِالنِّسْبَهِ إلى المصالح الطبيعيه فإنما يكون ذلك من خلال تزويد البشريه بقابليه تحصيل الخبرات والتجارب.

وَأَمَّا بِالنِّسْبَهِ إلى الأَوَّل من المصالح وهو الَّذِى نحن بصدده فأيضاً يكون من خلال تبليغ الأحكام عَلَىٰ لسان المبلِّغ الأَعْظَم وإن كان قد يَمنع ظلمُ الظالمين مثلًا عن الوصول فِعْلًا.

هذا كله فيما إذا كان المقصود عباره عن المصالح الأوليه القَبليه.

الإجماع / وسائل اليقين الْمَوْضُوعِىّ الاستقرائى /إثبات الصدور /الأدله المحرزه /علم الأُصُول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: الإجماع/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِىّ الاستقرائى/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصُول

وَأَمَّا إن كان المقصود المصالح الثَّانَوِيَّه البَعديه الَّتِى هى فِى طول الأحكام الشَّرْعِيَّه، فلا إشكال فِى أَنَّهُ جرت عَادَةَ الله تعالى وسنّته عَلَىٰ حفظها للعباد، بلا لا إشكال فِى أن هذه المصالح تتميّز عن القسم السابق بأن طريق حفظها ينحصر بالله تعالى بما هو مشرّع؛ لأَنَّ ما لدى الإنسان من خبرات إِنَّمَا يزيد فِى معرفته بالكون الَّذِى يعيش فيه، وَأَمَّا العلاقه بالله تعالى بمعنى الطاعه والتديّن فهذا مطلب لا يتوصل إليه البشر الاعتيادى إلا عن طريق الوحى والدين وتشريع الأحكام، فالمصالح البعديه تتميز عن المصالح القَبليه من هذه الناحيه، فتطبيق كبرى قاعده اللُّطْف عَلَىٰ مثل هذه المصالح لا يخلوا من وجه، ولذا كان تطبيق قاعده اللُّطْف عَلَىٰ أصل النبوه الْعَامَّه والدين وإثباتها وجيهاً، حيث أن هذه المصالح إِنَّمَا تكون عن طريق التشريع وإرسال الأنبياء، إِلَّا أَن ذلك لا يُثْبِتُ الْمُدَّعَىٰ فِى المقام؛ لأَنَّ هذه المصالح الَّتِى فِى طول التشريع الربانى وهى ملاكات الطاعه والعبوديه لله تعالى لا تضيع ولا تفوت عَلَىٰ العباد بسبب خفاء الأحكام الواقعيّه عليهم؛ لأَنَّ الأحكام الظَّاهِرِيَّه حِينَئِذٍ موجوده وثابته دَائِماً عند خفاء الأحكام الواقعيّه.

وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ حالها حال الأحكام الواقعيّه من ناحيه مصلحه الامتثال والعبوديه والانقياد لله تعالى، فلا فرق فِى حفظ هذه المصالح بين الحكم الْوَاقِعِىِّ وَالظَّاهِرِىّ، فحتى إذا كان ما أجمع عليه الفقهاء خلافَ الحكم الْوَاقِعِىِّ كما إذا أخطأ الفقهاء جَمِيعاً وتمسّكوا بالأصل كالاستصحاب مثلًا وكان الحكم الْوَاقِعِىِّ عَلَىٰ خلافه؛ فَإِنَّهُ مع ذلك لا يكون خَارِجاً عن الشَّرْع والدين، بل هو عَلَىٰ طبقه وبقاعدهٍ من قواعده وأصلٍ من أصوله ووظائفه المقرره ظاهرياً كما هو واضح.

فليس إخفاء الحكم الْوَاقِعِىِّ عَلَىٰ العباد تفويتاً لهذه المصلحه عليهم كى يقال: إن ذلك قبيح بحكم قاعده اللُّطْفِ، بل إن هذه المصلحه محفوظه وطريق الحصول عَلَىٰ هذه المصلحه مفتوح لهم من خلال الحكم الظَّاهِرِىّ، وعليه فلا تكون قاعده اللُّطْفِ دليلًا عَلَىٰ حُجِّيَّه الإجماع وكشفه كشفاً قطعياً عَقْلِيّاً عَنِ الْحُكْمِ الشَّرْعِىِّ.

ثانیاً: أن المقصود من إیصال الحكم إلی النَّاس الواجب عَلَی الله تعالی من باب اللُّطْف هل هو عباره عن جعل نكته فِی معرض الوصول إلی الجمیع بحیث یتمكّن كُلّ واحد منهم ولو بجُهدٍ جهید من الوصول إلی الحق أم تُدَّعَی كفایه إیصال الحق إلی بعض النَّاس وإن لم یكن بالشكل الَّذِی تمكن كُلّ واحد منهم من الوصول إلیه ولو بالجُهد الكثیر؟

فإن قصد الثَّانِی ورد علیه أن نكته وجوب اللُّطْف إِنَّمَا هی الْعُبُودِیَّه والحاجه، وهما ثابتتان فِی جمیع الأفراد عَلَی حَدّ سَوَاء، فلا معنی لوجوب اللُّطْف بِالنِّسْبَهِ إلی فرد دون فرد ولا بِالنِّسْبَهِ إلی فرد واحد عَلَی البدل؛ فَإِنَّ عنوان اجتماع النَّاس عَلَی الخطأ لَیْسَ فیه محذور آخر غیر محذور خطأ نفس الأفراد.

وإن قصد الأَوَّل فهذا لطف ثابت بشأن الجمیع عَلَی حَدّ سَوَاء، ولكن یلزم من ذلک أن یحصل للفقیه القطع كثیراً بأن ما أثبته بمثل الأصل الْعَمَلِیّ أو الأماره التَّعَبُّدِیَّه مطابق للحكم الْوَاقِعِیّ، فمتی ما یتّقن الفقیه بأنه لو كان هناک دلیل حاكم مثلاً عَلَی ما توصل إلیه من الأصل أو الأماره فهو عاجز عجزاً تاماً عن الوصول إلیه، أو یَتَیَقَّنُ بأنه لا یوجد دلیل حاكم علیه كی یمكن لأحد الوصول إلیه وأن مَن أفتی بخلاف ذاک الأصل أو تلک الأماره فقد أخطأ فیما تخیّله من عدم كون المورد مورداً لذاک الأصل أو لتلک الأماره، لزم من ذلک أن یحصل له القطع بأن مفاد هذا الأصل أو هذه الأماره مطابق للحكم الْوَاقِعِیّ، وهذا مِمَّا لا یلتزم به أحد.

وأیضا لو عرف المجتهد أن فِی المسأله الفلانیه یوجد للعلماء قولان، ونظر فِی أحدهما فحصل له القطع بأنه لیست هناک نکته صحیحه تعیّنه، لزم من ذلک أن یحصل له القطع بصحه القول الآخر وموافقته للواقع بلا حاجه إلی مراجعه مدرکه والتأمل فیه؛ إذ المفروض أَنَّهُ لاَ بُدَّ من أن یوجد فِی الأقوال قول صحیح ذو نکتهٍ ترشد کُلّ من طلبها وبذل جهده الکامل فِی سبیلها إلی الحقیقه والواقع، وذلک من باب اللُّطْف الواجب عَلَی الله تعالی، وهذا کما نری مِمَّا لا یلتزم به أحد.

إذن، فهذا اللُّطْف المذکور فِی إبراز الحقیقه والَّذِی یُدَّعَی وجوبه ولزومه عَلَی الله تعالی إن ادّعی أَنَّهُ لطف لازم من قبله تعالی ولو بِالنِّسْبَهِ إلی بعض المسلمین (أی: ادّعی أَنَّهُ لاَ بُدَّ من أن یتحقق بنحو یکون لطفاً ولو بِالنِّسْبَهِ إلی بعضهم، بحیث یکفی لإنجاز هذه المهمه الَّتِی یحکم بها العقل الْعَمَلِیّ مِنْ قِبَلِ الله تعالی أن یتلطّف عَلَی خمسه من الفقهاء مثلاً فیرشدهم إلی الحقیقه والواقع وإن بقی الآخرون لا یعلمون الواقع)، فهذا أمر غریب فِی نفسه کبرویاً؛ لأَنَّ میزان ترقّب اللُّطْف من الله تعالی (الَّذِی عبر به عن الوجوب تأدّباً) إِنَّمَا هو العبودیه والحاجه إلی اللُّطْف (أی: کون الإنسان عبداً له تعالی ولا یملک سبیلاً إلی معرفه الحق والواقع الَّذِی هو بحاجه إلیه إلا مولاه).

وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ هذا المیزان فِی الجمیع عَلَی حَدّ واحد، فکیف یختص بالبعض؟ وکیف یکفی اللُّطْف إلی البعض فِی سدّ الحاجه الموجوده عند الآخرین؟ وأیّ فرقٍ بین البعض والآخرین من ناحیه مُقْتَضَی العبودیه والحاجه وهو التلطّف من الله تعلی بإبراز الحق والواقع؟

وإن ادعی أَنَّهُ لطف لازم من قبله تعالی بِالنِّسْبَهِ إلی کُلّ المسلمین وأنه لاَ بُدَّ من أن یتحقق بنحوٍ یکون لطفاً بِالنِّسْبَهِ إلی جمیع الفقهاء؛ وذلک بأن یُفترض أن الله تعلی قد جَعَل طریق الوصول إلی الحقیقه مفتوحاً للجمیع بحیث أن بالإمکان أن لِکُلّ فقیهٍ أن یصل إلیها کما وصل إلیها البعض، غایه الأمر أن ذلک بحاجه إلی مزید جهد وبذل وسع أکثر من المقدار الَّذِی هو لازم للاکتفاء بإجراء الأُصُول والقواعد الْعَامَّه فِی الاستنباط.

وبعباره أخرى: جَعَل مدارك الحقيقه موفوره لمن أراد أن يتعب نفسه فِی مقام الفحص ويتحمّل أزيد من الْعَمَل الواجب المسوِّغ لإجراء الأُصُول؛ فَإِنَّهُ يصل حتماً إلى هـذه الحقيقه، وإن كان لا يجب عليه إتعاب نفسه بهذا النَّحْو، لكن باب الحقيقه مفتوح بهذا النَّحْو؛ فَإِنَّ هذا هو اللُّطْف المبذول من قبله تعالی للجميع بحكم قاعده اللُّطْف الْعَقْلِيَّه.

فـدعوى الجزم ببطلان هـذا الادّعاء لَيْسَ مجازفه؛ لأَنَّنَا فِی كثير من الموارد نقطع بأنه مهما اجتهـد الفقيه وبـذل الجهد أكثر فأكثر فَسَوْفَ لا يتغيّر الموقف ولا يصل إلى ما يغيّر مُقْتَضَى القاعده أو الأصل، وَحِينَئِذٍ فهل يعنی ذلک أن يحصل له القطع بأن ما أثبته حسب القواعد والأصول فِی مقام الاستنباط مطابق للحكم الْوَاقِعِيِّ؟

من الواضـح أن ذلـک مقطوع البطلاـن والعـدم؛ لوضوح أن الفقيه حتَّى لو قطع بأنه مهما يبالغ فِی الجهـد وبـذل الوسع فَسَوْفَ لا تتغيّر النَّتِيجَه الَّتِی توصّـل إليهـا؛ فَإِنَّهُ مع ذلک لا يقطع بأن النَّتِيجَه الَّتِی توصّل إليها مطابقه للحكم الْوَاقِعِيِّ، فالفقهاء جميعاً ينفون الالتزام بحصول هذا القطع كما هو واضح.

ثالثاً: لو تنزّلنا عَمَّا قلناه وسلّمنا بكفايه اللُّطْف من الله تعالی بِالنِّسْبَهِ إلى البعض فِی أشباع هذه الحاجه وإنجاز هذه المهمه الْعَقْلِيَّه الَّتِی يحكم بهـا العقل الْعَمَلِيّ، فإن اللُّطْف المـذكور إِنَّمَا يجب عَلَى الله تعالی بِمَعْنَى أَنَّهُ لَا بُدَّ من أن ينصب مَن يكون فِی نفسـه طَرِيقاً إلى الحقائق، لا بِمَعْنَى أَنَّهُ لَا بُدَّ من أن يرفع مطلق الموانع الَّتِی تمنع النَّاس عن الوصول إلى الحقائق حتَّى وإن كانت بفعل بعض العباد وعصيانهم أنفسهم.

وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ النصب بالمعنى المـذكور قد سلكه الله تعالی بنفس نصب الإمام . وَأَمَّا غيابه فإنما هو من جهه منع بعض العباد وعصيانهم، فلا قصور من ناحيه المولی.

ص: ۴۱۹

وَالْحَاصِـلُ أَنَّنَا حتَّى لو قلنا بأن المراد من اللَّطْف هو اللَّطْف ولو بلحاظ بعض الأفراد، أى: إيصال الحكم الْوَاقِعِيِّ ولو إلى البعض، ولكن نقـول: إن هـذا اللُّطْـف عَلَىٰ تقـدير وجوبه فهو إِنَّمَـا يجب بمعنى أن عَلَىٰ المولى أن ينصب حجةً لإيصـال ذلـك ولو إلى بعضـهم وأنه لاَـ بُـدَّ من أَنْ يَكُونَ له طريق مفتوح ولو إلى بعضـهم، لكن لو تصـدّىٰ بعض العبـاد لخلق هـذا الطريق فإن العقل لا يحكم حِينَئِذٍ بأن عَلَىٰ المولى التَّصَدِّىّ لفتحه، بل يحكم العقل بوجوب سلوك المولى الطرق المتعارفه، وهذا ما قد فعله.

إذن، فقد اتضح لحد الآن أن التقرب المذكور للاستدلال بقاعده اللُّطْف عَلَىٰ حُجِّيَّه الإجماع غير تَامّ.

وهناک وجهان آخران للاستدلال باللطف فِى باب الإجماع:

أحدهما: أن يقال إِنَّهُ كما يجب عَلَىٰ الله تعالى إرسال الرسل وتشريع الأحكام من باب اللُّطْف، كذلك يجب عليه تعالى من باب اللُّطْف أن لا يُبقى فِى الدين ثغرةً تسـتوجب الشبهه للناس فِى الدين. أى: يجب أن يجعل فِى قبال كُلّ شبهه الجواب الكافى بحدّ ذاته ولو لم يقتنع به صاحب الشبهه لنقصٍ وقصور فيه لا فِى الجواب.

وفى هـذا الضوء يقـال: لو اختلف العلمـاء فِى مسأله عَلَىٰ رأيين مثلاًـ فكـان أحـدهما يقول بـالفرق بين السـيد القرشـى والأسود الحبشى فِى مقام اجتماعى مثلًا، والرأى الآخر ينكر الْفَرْق بينهما، وكان الرأى الثَّانِى هو الصَّحِيح، واكتشف مَن يطعن عَلَىٰ الدين العيب الموجود فِى الرأى الأَوَّل فأراد أن يجعل ذلک شـبهةً عَلَىٰ الـدين أمكن الجواب عليه بأن شـبهتک هذه إشـكال عَلَىٰ رأى بعض العلماء، وليس إِشْـكَالاً عَلَىٰ الـدين؛ إذ لعل الرأى الـدينى الحقيقى متجسّـداً فِى رأى الآخرين وليس متجسّـداً فِى رأى مَن أفتى بهذه الفتوى.

أَمَّا إذا افترضنا أن علماء الدين كلهم أجمعوا عَلَىٰ الرأى الباطل واكتشف الطاعِن عَلَىٰ الدين الثغرَة الموجوده فِى هذا الرأى فَسَوْفَ يستحكم عنده أن هذه الثغره ثغره فِى الدين، وأن هذا إشكال عَلَىٰ الدين وليس إِشْكَالاً عَلَىٰ فتاوى بعض علماء الدّين، فيجب عَلَىٰ الله تعالى أن يحول بشكل من الأشكال دون تَحَقُّق الإجماع عَلَىٰ الباطل، كى يَتِمّ الجواب عَلَىٰ شبهه مَن يكتشف الثغره الموجوده فِى الرأى الباطل ببيان أن هذا إشكال عَلَىٰ بعض الفتاوى ولعل رأى الدين متجسّد فِى الفتوى الأخرى. إذن، فلو رأينا إجماعاً عَلَىٰ حكمٍ عرفنا أَنَّهُ الحق.

ويرد عليه أولاً: أن هذا لو تَمَّ فلا يَتِمّ فِى الأحكام التَّعَبُّدِيَّه الصرفه الَّتِى لا تحصل (بفرض أى طرف من طرفى الإيجاب والسلب) ثغره فِى الإسلام، مثلاً لو فرضنا نجاسه عرق الجنب من الحرام أو فرضنا عدم نجاسته فَسَوْفَ لن يؤدى ذلك إلى شبهه وثغره فِى الإسلام.

وَثَانِياً: أننا لو افترضنا فِى المرتبه السابقه عَلَىٰ اللُّطْف حصول العلم والاطمئنان (بواسطه العقل النَّظَرِىّ) بصحه ما أُجمع عليه إذن لم نحتج إلى قاعده اللُّطْف لثبوت المطلوب قبلها بحكم العقل النَّظَرِىّ حسب الفرض، ولو افترضنا أَنَّهُ لم يثبت ذلك فِى الرتبه السابقه عَلَىٰ اللُّطْف إذن أمكن الجواب عَلَىٰ شبهه الطاعن عَلَىٰ الدين بأن هذا إشكال عَلَىٰ فتاوى العلماء ولم يُعلم كون رأى الدين متمثلاً فِى هذه الفتاوى؛ فلعل رأى الدين يخالف رأى هؤلاء العلماء جَمِيعاً.

ثانيهما: أن يقال إِنَّنا عرفنا (من خلال التَّجْرُبَه) أن الله تعالى قد جرت عادته وسنّته عَلَىٰ اللُّطْف بعباده بعدم حجب المصالح التشريعيه الكامنه فِى الأحكام عنهم، ولذا نرى أَنَّهُ قد أَرسل الأنبياء والرسل، وأنزَل الكتب وشرَّع الشرائع، وجَعَل أوصياء لأنبيائه ورسله، وأمر العلماء بتبليغ الأحكام وتعليمها وأمر الجهلاء بتعلمها، وما إلى ذلك من الأمور.

ومن نعلم أن الحكم المجمَع عليه لو كان بَاطِلاً ـ لَتَلَطَّف عَلَىٰ عباده بإظهار خلافه؛ لأنَّ هذه هى عادته وسنته الَّتِى عرفناها وعهدناها منه.

ويرد عليه أن التَّجْرُبَه (فِى حدود ما رأيناه وعرفناه من سدّ المولى أبواب عدم وصول المصالح التشريعيه إلى العباد الناتجه من ناحيه عدم إرسال الرسل، وعدم إنزال الكتب، وعدم نصب الأولياء، وعدم إيجاب التبليغ عَلَىٰ العلماء، وعدم إيجاب التعلم عَلَىٰ الجهلاء) لا تَدُلُّ عَلَىٰ بنائه تعالى عَلَىٰ سد باب عدم وصول تلك المصالح إليهم الناتج من قصور النَّاس أو تقصيرهم فِى تلقّى الأحكام وإيصالها إلى الآخرين.

هذا مُضَافاً إلى ما يظهر مِمَّا سبق من أن سد أكثر أبواب العدم الَّتِى سَدَّها المولى تعالى كان مُؤَثِّراً فِى وصول المصلحه البَعديه إليهم الَّتِى هى فِى طول الحكم الشَّرْعِيّ وهى مصلحه التعبد والطاعه والانصياع للمولى.

وَمِنَ الْوَاضِح أَنَّ اِحْتِمَال الْفَرْق بين هذه المصلحه وبين المصالح التشريعيه القَبليه الثَّابِتَه فِى الأفعال قبل جعل الأحكام موجودٌ؛ فلعل السنه الإلهيه مُخْتَصّه بسدّ باب عدم وصول هذه المصلحه البَعديه إليهم، لانحصار حفظها ووصولها إلى العباد بذلك، بخلاف المصالح الأوليه القَبليه؛ فَإِنَّهَا قد تكون كالمصالح الطبيعيه الموكوله إلى خبره البشريه وجهدها فِى سبيل تحصيلها كما تَقَدَّمَ ذلك مشروحاً.

إذن، فلم يَتُمّ شىء من التقاريب الثَّلَاثه للاستدلال بقاعده اللُّطْف عَلَىٰ حُجِّيَّه الإجماع. وعليه، فالمبنى والأساس الأَوَّل من أسس حُجِّيَّه الإجماع لإثبات الحكم الشَّرْعِيّ وكشفه عنه (وهو المبنى القائل بأن العقل يحكم بحجيّته من باب اللُّطْف) غير تَامّ.

الإجماع / وسائل اليقين الْمَوْضُوعِيّ الاستقرائى /إثبات الصدور /الأدله المحرزه /علم الأُصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: الإجماع/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِيّ الاستقرائى/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصول

ص: ۴۲۲

وَأَمَّا المبنى الثَّانِي: وهو مبنى كشف الإجماع عن الحكم الشَّرْعِيّ عَلَىٰ أساس التعبد وقيام الدَّلِيل الشَّرْعِيّ عَلَىٰ حُجِّيَته تعبداً نظير قيام الدَّلِيل الشَّرْعِيّ عَلَىٰ حُجِّيَّه خبر الثِّقَه مثلاً ـ تعبداً، فهو الَّذِى ذهب إليه فقهاء الجمهور والعامه، حيث استدلوا عَلَىٰ حُجِّيَّه الإجماع بعده أدله لَفْظِيَّه، والَّذِى يستحق الذكر منها والتعرض له هو الحديث المشهور المروى بطرق الْعَامَّه عن النَّبِيّ بلسان: لا تجتمع أمتى عَلَىٰ ضلاله أو ما هو قريب من هذا اللسان. قد وردت من قبلهم روايات عديده محصَّلها هو ما ذكرناه.

وتقريب الِاسْتِدْلَال بذلك عَلَىٰ حُجِّيَّه الإجماع هو أن هذا اللسان وإن كان لسان إخبار، إلا أَنَّهُ شهاده من النَّبِيّ بعصمه مجموع الأمه وأن الأُمَّه بمجموعها المركّب لا تكون ضالّه ومُخطئه وإن جاز الضلال عَلَىٰ كُلّ فردٍ فرد منها، وهذا هو معنى العصمه فِى المقام. غايه الأمر أن العصمه:

تارةً تضاف إلى الفرد بما هو فرد، كإضافه العصمه إلى كُلّ واحد من أئمتنا ^.

وأخرى تضاف إلى الأمه بما هى أمه. أى: المجموع الْمُرَكَّب من الأفراد.

وَحِينَئِذٍ يقال: إن هذه الشهاده لو ثبتت وجداناً بطريق قطعى عن النَّبِيّ (كما لو سُمِعت منه مباشرةً أو حصل التَّوَاتُر فِي نقلها) فَحِينَئِذٍ يُقطع بعصمه الأمه بلحاظ المجموع الْمُرَكَّب، ولو ثبتت تعبداً بخبر الواحد فَحِينَئِذٍ تثبت العصمه هذه أَيْضاً ثبوتاً تَعَبُّدِيّاً، والنتيجه واحده عَلَىٰ كُلّ حال وهى الْحُجِّيَّه ووجوب اتباع الأمه فيما إذا أجمعت عَلَىٰ شىء؛ لأَنَّهَا لا تُجمع عَلَىٰ شىء إلا وهو حق واقعاً، باعتبار عصمتها بمجموعها الْمُرَكَّب.

وقد يناقش هذا الاِسْتِدْلاِل بأن هذا اللسان وهذا المضمون إِنَّمَا يَدُلّ عَلَىٰ أن مجموع الأمه لا ينحرف ولا يخطئ، فغايه ما يثبت به حُجِّيَّه المجموع، وهذا أمر صحيح وثابت ومسلَّم عندنا أَيْضاً قَطْعاً؛ لأَنَّ أحد أفراد الأمه معصوم لا محاله؛ فهو موجود ضمن المجموع، وهو الإمام الحجه الموجود فِي كُلّ زمان؛ وذلك بشهاده حديث الثقلين الَّذِى شهد بأن الكتاب والعتره لن يفترقا حتَّى يردا عليه الحوضَ، والمعصوم × لا يوافق غيره عَلَىٰ الضلال والخطأ. إذن، فتكفى عصمه أحد أفراد الأمه لعدم ضلاله الأمه بمجموعها، فهذا اللسان لا يُجدينا شَيْئاً وراء ما يمكن إثباته بنفس عصمه الإمام ×، فالحديث عَلَىٰ تقدير صدوره لَيْسَ فيه دلاله عَلَىٰ أكثر من وجود الْمَعْصُوم × فِي الأمه.

ص: ٤٢٣

إِلاّ أَن هـذه المناقشه غير تَامَّه؛ وَذَلِكَ لأَنَّ ظاهر هـذا الحـديث هو أن المنافاه والمنافره إِنَّمَا هى ثابته بين نفس اجتماع الأمه وبين الضـلاله، لا بين شـخصٍ مُعَيَّنٍ منهم وهو الْمَعْصُوم × وبين الضـلاله، ولـذا جعل ذلك من ميزات هذه الأمه، وَإِلاّ فإن الْمَعْصُوم × كان موجوداً فِى سائر الأمم أَيْضاً.

إذن، فـالمقصود بهـذا الحـديث عَلَىٰ الظَّاهِر هو عـدم اجتمـاع غير المعصومين عَلَىٰ الضـلاله ممن يُتصوّر بشـأن كُـلّ واحـد منهم بخصوصه الضلال.

وإن شـئت قلت: إن ظاهر الحديث هو أن موضوع العصـمه وملاكها هو المجموع. أَيْ: أَن نكته عدم الضلاله قائمه بالمجموع بما هو مجموع حيث عَبَّرَ بـأن الأمه لاـ تجتمع عَلَىٰ ضـلاله، لاـ أن ملاـك العصـمه وموضوعها عباره عن وجود معصوم بينهم بحيث تكون نكته عـدم ضـلاله الأمه قائمه به، ويكون ضم سائر أفراد الأمه إليه من قبيل ضم الحجر إلى جنب الإنسان؛ فَإِنَّ مثل هـذا لا يُفهم من هذا اللسان وهذا التعبير الوارد فِى الحديث.

نعم، قـد يقـال: إن الحـديث لاـ ينتـج نتيجه عمليه زائـده عَلَىٰ نتيجه عصـمه الإمـام ×؛ فَـإِنَّهُ وإن دَلَّ عَلَىٰ وجود معصوم آخر وهو مجموع الأمه بما فيهم الإمام ×، فيصبح عندنا معصومان:

أحدهما: الإمام عليه السلام بشخصه.

والآخر: مجموع الأمه بما فيهم الإمام ×.

إِلاّ أَن هذا لا يتضـمن نتيجه مفيده بِالنِّسْبَةِ إلينا؛ لأَنَّ إحراز قول هذا الْمَعْصُوم الثَّانِى توأم دَائِماً مع إحراز قول الْمَعْصُوم الأَوَّل؛ إذ لو أحرزنـا دخول الْمَعْصُوم الأَوَّل فِى الْمُجْمِعِينَ كفى ذلك فِى حُجِّيَّه الإجماع، وإن لم نُحْرِز ذلك لم نُحْرِز قول الْمَعْصُوم الثَّانِى أَيْضـاً؛ لأَنَّ المفروض أن الْمَعْصُوم الأَوَّل جزء من الْمَعْصُوم الثَّانِى، فعـدم إحراز قول الأَوَّل مساوق لعـدم إحراز قول الثَّانِى، إذن فمثل هذا الإجماع الَّذِى يضم الإمام × نحن لسـنا بحاجه إلى إثبات حُجِّيَّتِه، إذ يكفى فِى إثبات الحق عصـمه الإمام عليه السـلام، فليست فِى هذا الإجماع فائده مستقله.

اللهم إِلَّا أن يقال: إِنَّهُ يمكن الاستفاده من ذيل الحديث، حيث ورد فِي بعض صيغه أَنَّهُ قال: إن أمتي لا تجتمع عَلَىٰ ضلاله، فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأَعْظَم((١))؛ فَإِنَّ ظاهر الذيل الوارد فِي هذه الصيغه من الحديث إراده المعنى العرفيّ للإجماع وهو الَّذِي لا ينثلم بخروج فردٍ أو فردين، لا المعنى الدقيق الَّذِي هو عباره عن اتفاق الكل مِنْ دُونِ أيّ استثناء؛ وَذَلِكَ لأَنَّ الحديث قد فرض سواداً أعظم، وفرض اختلافاً، وأمر باتّباع السواد الأَعْظَم.

إذن، فيكون المقصود بالإجماع هو السواد الأَعْظَم، وَبِالتَّالِي فيكون الْمَعْصُوم × الثَّانِي عباره عن السواد الأَعْظَم من الأمه وَحِينَئِذٍ فلا يكون إحراز قوله توأماً دائماً مع إحراز قول الْمَعْصُوم الأَوَّل (وهو الإمام ×)، فقد لا نُحرز دخول الإمام × فِي الْمُجْمِعِينَ ومع ذلك نُحرز قول الْمَعْصُوم الثَّانِي وهو السواد الأَعْظَم، وَحِينَئِذٍ يكون لإثبات عصمته ولإحراز قوله اثر عملي.

هذا غايه ما يمكن أن يقال فِي تقريب الاِسْتِدْلاِل بالحديث عَلَىٰ حُجِّيَّه الإجماع.

والصحيح فِي مناقشه الاستدلال المذكور هو أن الحديث ساقط سنداً ودلالهً:

أَمَّا سقوطه سنداً وعدم اعتباره فليس لأجل الأُصُول الموضوعيه المذهبيه عندنا فحسب، باعتبار ورود الحديث عن طرق الْعَامَّه بواسطه أفرادٍ مجهولي الحال لدينا، بل السند ساقط وغير معتبر حتَّى عَلَىٰ أصولهم وموازينهم فِي الجرح والتعديل.

حُجِّيَّه الإجماع تَعَبُّداً بِالدَّلِيلِ الشَّرْعِيّ/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِيّ الاستقرائی/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصُول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: حُجِّيَّه الإجماع تَعَبُّداً بِالدَّلِيلِ الشَّرْعِيّ/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِيّ الاستقرائی/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصُول

وتوضيح ذلك أن الحديث لم يرد فِي الصحيحين (صحيح البخاري وصحيح مسلم) وَإِنَّمَا ورد فِي سنن ابن ماجه((٢)) وسنن أبي داوود((٣)) وذكره الحاكم النيسابوري فِي مستدركه عَلَىٰ الصحيحين مشيراً إلى عدم نقاء السند؛ فَإِنَّهُ وإن التزم فِي مستدركه عَلَىٰ العموم بإخراج الأحاديث بأسانيد قد احتجّ بمثلها الشيخان (البخاري ومسلم) أو أحدهما، لَكِنَّهُ فِي خصوص المقام أشار إلى ضعف أسانيد هذه الروايه محاولاً العلاج بما لا فائده فيه، وبيان ذلك أَنَّهُ قد روى فِي مستدركه هذا الحديث عن ثلاثه: ابن عمر وابن عباس وأنس بن مالك:

ص: ۴۲۵

١- (١) - سنن ابن ماجه: ج٢، ص١٢٠٣.

٢- (١) - راجع: الجزء الثَّانِي، ص١٢٠٣.

٣- (٢) - راجع: الجزء الرَّابع، ص٩٨.

وما رواه عن ابن عمر فقد رواه عن المعتمر بن سليمان بأسانيد سبعه:

أولها: أبو الحسين محمد بن أحمد بن تميم الأصمّ ببغداد، عن جعفر بن شاكر عن خالبد بن يزيد القرنى، عن المعتمر بن سليمان عن أبيه عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال: قال رسول الله : لا يجمع الله هذه الأمه عَلَىٰ الضلاله أبداً... إلخ.

ثُمَّ قال: خالد بن يزيد القرنى هذا شيخ قديم للبغداديين، ولو حفظ هذا الحديث لحكمنا له بالصحه. يعنى بذلك أن هذا الحديث من خالد بن يزيد إلى رسول الله صحيح السند، فلو كان قد وصلنا من خالد بشكل صحيح لَتَمَّ سند الحديث. وهذا كما ترى يعنى الضعف فِى السند بِالنِّسْبَهِ للمقطع الواقع بين الحاكم وبين خالد.

ثُمَّ يسترسل فِى ذكر باقى الأسانيد إلى المعتمر بن سليمان إلى أن يصل إلى السند الخامس وهو أبو الحسن عبد الصمد بن على بن حكرم البزّاز ببغداد، عن محمد بن غالب، عن خالد بن عبد الرحمن، عن المعتمر عن سلم بن أبى الذيال، عن عبد الله بن دينار، عن ابن عمر قال: قال رسول الله : لا يجمع الله هذه الأمه، أو قال: أمتى، عَلَىٰ الضلاله...إلخ.

ثُمَّ قال: وهذا لو كان محفوظا من الراوى [يعنى المعتمر] لكان من شرط الصَّحِيح. وهذا أَيْضاً كما ترى تضعيف للمقطع الواقع بينه وبين المعتمر.

وَأَمَّا باقى الأسانيد السبعه (غير الأَوَّل والخامس) فقد وقع فيها شخص بين معتمر بن سليمان وعبد الله بن دينار غير مَن مضى فِى السند الأَوَّل (وهو أبوه) وغير مَن مضى فِى السند الخامس (وهو سلم بن أبى الذيان)، وهذا الشخص عُبّر عنه تَارَةً بـ_أبى سفيان المدنى وأخرى بـ_سفيان وابى سفيان وثالثه بـ_أبى سفيان سليمان بن سفيان المدنى ورابعه بـ_سليمان المدنى وخامسةً بـ_سليمان أبى عبد الله المدنى.

وقال الحاكم: قال الإمام أبو بكر بن محمد بن إسحاق: لستُ أعرف سفيان وأبا سفيان هذا.

وقال فِي سبيل التخلّص من ضعف السند ما مضمونه: إن هذه أسانيد سبعه إلى المعتمر بن سليمان، وهو أحد أركان الحديث، لا يسعنا أن نحكم أن كُلّهَا محموله عَلَىٰ الخطأ؛ لأَجل عدم معرفه سليمان بن سفيان المدنى الواقع بين المعتمر وعبد الله بن دينار ونحن إذا قلنا هذا القول نسبنا الراوى (يعنى المعتمر) إلى الجهاله، فَوَهَّنَّا به الحديث ولكنا نقول: إن المعتمر بن سليمان أحد أئمه الحديث، وقد روى عنه هذا الحديث بأسانيد يصح بمثلها الحديث، فَلَا بُدَّ من أَنْ يَكُونَ له أصل بأحد هذه الأسانيد.

أقول: كأنه يقصد بهذا الْكَلاَم أن سند الحديث إلى المعتمر ثابت بالاستضافه أو التَّوَاتُر، فلا يضر ضعف الأسانيد السبعه، ومجهوليه سليمان بن سفيان المدنى عندنا الواقع بين المعتمر وعبد الله بن دينار لا تضرّنا؛ لأَنَّ المناقشه فِي السند لأجل هذا الأمر تعنى نسبه الراوى (أى: المعتمر) إلى الجهاله، فَلَا بُدَّ من أَنْ يَكُونَ قد سمع هذا الحديث من ثقه، بأن يكون ابن سفيان ثقه، أو يكون قد رواه عن أبيه، أو عن سلم بن أبى الذيال كما ورد فِي بعض النُّقُول السبعه.

إِلاَّ أَن الحاكم فِي كلامه هذا لم يذكر لنا أَنَّهُ بأىّ دليل كان يجب عَلَىٰ المعتمر أن لا يروى إلا عن ثقه؟ وهل هناك قاعده تقولك إن الثِّقَه لا يروى إلا عن ثقهٍ، بحيث نلتزم بوثاقه كُلّ مَن روى عنه ثقه؟ إن هذا ما لم يلتزم به أحد.

ثُمَّ قال الحاكم لتأييد حديث المعتمر: وجدنا للحديث شواهد غير حديث المعتمر لا أدّعى صحتها ولا أحكم بتوهينها، بل يلزمنى ذكرها، لإجماع أهل السنه عَلَىٰ هذه القاعده من قواعد الإسلام.

ص: ٤٢٧

وهنا ينقل الحاكم الحديث:

تَارَةً عن ابن عباس عن النَّبِيّ بسندين، والمتن فِي أحدهما هو لا يجمع الله أمتى أو قال: هذه الأمه عَلَىٰ الضلاله أبداً، ويد الله عَلَىٰ الجماعه وفى الآخر هو لا يجمع الله أمتى عَلَىٰ ضلاله أبدا، ويد الله عَلَىٰ الجماعه.

وأخرى عن أنس بن مالك عن النَّبِيّ بسند فيه مبارك بن مُسيحم، والمتن هو إِنَّهُ سأل ربه أربعاً: سأله أن لا يموت جوعاً فأُعطى ذلك، وسأل ربه أن لا يجتمعوا عَلَىٰ ضلاله، فأعطى ذلك، وسأل ربه أن لا يرتدوا كفاراً فأعطى ذلك، وسأل ربه أن لا يغلبهم عدوُّهم فيستبيح بأسَهم، فأعطى ذلك، وسأل ربه أن لا يكون بأسهم بينهم، فلم يُعطَ ذلك.

ثُمَّ يقول الحاكم: أَمَّا مبارك بن سُحيم فَإِنَّهُ ممن لا يمشى فِي مثل هذا الكتاب، لكنى ذكرته اضطراراً((١)).

أقول: فقد اتضح أن الروايه الوارده عن ابن عمر غير تَامَّه سَنَداً حتَّى عَلَىٰ أصولهم.

وَأَمَّا الوارده عن أنسب بن مالك فقد اعترف الحاكم نفسه بأن فِي سندها مَن لا يمشى فِي مثل كتاب المستدرك وهو مبارك بن سُحيم.

وَأَمَّا الوارده عن ابن عباس فهى مشموله لقوله لا أدعى صحّتها ولا أحكم بتوهينها؛ إذ هى مِمَّا لم تثبت صحته.

وَأَمَّا إذا أراد الحاكم من سرد هذه الروايات إثبات استفاضتها فهى كما ترى ترجع كُلّهَا إلى روايات ثلاث: عن ابن عمر، وابن عباس، وأنس بن مالك، فكيف تَتُمّ الاستفاضه بثلاث روايات؟

هذا، إضافةً إلى ما سوف نذكره من اِحْتِمَال اختلاق هذه الروايات بنكته سياسيه مشتركه، هذا كله عن الحاكم ومستدركه عَلَىٰ صحيح البخارى وصحيح مسلم.

۱- (۳) - راجع: النيسابورى، المستدرك عَلَىٰ الصحيحين: ج۱، ص۱۱۵-۱۱۷، ط مذيّله بالتلخيص للحافظ الذهبى.

وهناک صیغتان أخریان للحدیث کما تقدمت الإشاره إلیهما وردت إحداهما فِی سسن ابن ماجه وهی ما عن أبی خلف الأعمی قال: سمعت أنس بن مالک یقول: سمعت رسول الله یقول: إن أمتی لا تجتمع عَلَی ضلاله، فإذا رأیتم اختلافاً فعلیکم بالسواد الأَعْظَم((۱)).

ووردت الأخری فِی سنن أبی داود وهی ما نقله شریح عن أبی مالک الأشعری، قال: قال رسول الله : إن الله أجارکم من ثلاث خصال: أن لا یدعوَ علیکم نبیّکم فتهلکوا جمیعاً، وأن لا یَظهر أهلُ الباطل عَلَی أهل الحق، وأن لا تجتمعوا عَلَی ضلاله((۲)).

فأما الأولی فهی أَیْضاً ضعیفه السند بأبی خلف الأعمی، حیث شهد بضعفه جمله من علمائهم.

وَأَمَّا الثَّانیه ففی سندها قضمضم الَّذِی ینقل هذا الحدیث عن شریح وهو محل خلاف عندهم من حیث الجرح والتعدیل.

وَأَمَّا شریح الَّذِی نقل الحدیث عن أبی مالک فهو وإن شهدوا بوثاقته إِلاَّ أَن من المظنون قویا أَنَّهُ لم یُدرک أبا مالک الأشعری کما شهد هو ضمناً عَلَی نفسه بذلک، حیث شهد بأنه لم یدرک سعد بن أبی وقّاص، وأبو مالک قد توفی فِی حیاه سعد.

وهناک مَن شَکَّک فِی أصل روایه شریح مباشرةً عن الصحابه، فلقد نقل عن محمد بن عون/عوف أَنَّهُ سُئل: هل سمع شریح من أصحاب رسول الله ؟ فقال: لا أظن ذلک بل کان یسمع ممَّن ینقل عن الرسول ثُمَّ یرسله. وصرَّح أبو حاتم بأن کُلّ ما یرویه شریح عن أبی مالک الأشعری فهو مرسل، لما عرفت.

۱- (۴) - سنن ابن ماجه: ج۲، ص۱۲۰۳.

۲- (۵) - سنن أبی داود: ج۴، ص۹۸.

وبذلك يكاد يحصل الاطمئنان بالإرسال، وعليه فالروايه الثّانيه أَيْضاً غير تَامَّه سَنَداً، إذن فالحديث؟؟؟

هذا تمام الْكَلَام حول سند هذا الحديث كما هو وارد فِي كتب الْعَامَّه، وقد عرفت أَنَّهُ لا يُجدينا شيئاً. كما لا يُجدينا أَيْضاً بعض المراسيل الشيعيه الَّتِي نقلها صاحب كشف القناع عن الاحتجاج وتحف العقول وذلك بنفس نكته الإرسال، وكذلك لا يُفيدنا ما ورد فِي البحار((١)) نَقْلاً عن الخصال بسند مشتمل عَلَیٰ مجاهيل عن الصادق × عن أبيه عن جده فِي قصه احتجاج عليّ × عَلَیٰ أبی بکر حيث تمسّـك أبو بكر بقول رسول الله : إن الله لا ـ يجمع أمتى عَلَیٰ ضلال وناقشه على × فِي الصغرى ولم يناقش أصل الصُّدُور. فإن هذا الحديث أَيْضاً ساقط سَنَداً باشتماله عَلَیٰ مجاهيل.

وَأَمَّا سقوط الحديث دلالَهً فلأن الصَّلَاه إِنَّمَا هی العدول عن الحق عن عمد وتقصير، وَأَمَّا مَن خالف حكماً من الأحكام فِی مسأله من المسائل عن اجتهاد بلا تقصير فِي ذلك فلا يُعَدُّ من الضالّين، خُصُوصاً مع رجوعه إلى حكم شرعی ظاهری فِی المقام الَّذِي هو حكم الله أَيْضاً بشأنه بعد عدم وصوله إلى الحكم الْوَاقِعِيِّ، فكيف يُعتبر ضالاًّ ـ مع أَنَّهُ تمسّـك بحكم شرعی تَمَّ له موضوعه واقعاً وهو عدم العلم بالحكم الْوَاقِعِيِّ؟

فالحديث إذن لا ـ يَدُلّ عَلَیٰ ما يفيد فِی مسألتنا الأصوليه؛ لأَنَّ الوارد فيه عنوان لا تجتمع عَلَیٰ ضلاله والضلاله تستبطن الإثم والانحراف، وهو أخص من الخطأ وعدم الحجه المبحوث عنه فِي الإجماع؛ فَإِنَّ خطأ الْمُجْمِعِينَ جَمِيعاً فِی مسأله فرعيه لا تعنی ضلالتهم كما هو واضح.

ص: ۴۳۰

١- (۶) - المجلد الثامن من المجلدات القديمه فِي الفتن والمحن، الباب الخامس: احتجاج على × عَلَیٰ أبی بكر فِی أمر البيعه، الحديث الأَوَّل، ص٧٨.

وإن شئت قلت: إن الروايه حتّى لو فرضنا ثبوتها عن النّبِيّ فهى لا تفيد غرضنا الأصُولِيّ هنا؛ لأَنَّهَا لم تقل: إن أمتى لا تجتمع عَلَىٰ خطأ وَإِنَّمَا قالت: إن أمتى لا تجتمع عَلَىٰ ضلاله والضلاله أخص من الخطأ؛ فَإِنَّ المجتهد إذا اجتهد وبذل جهده وصرف نظره فِي الآيات والروايات واستنبط استحباب قراءه السوره بعد الحمد فِي الصَّلاَه، لَكِنَّهُ كان مخطئاً واقعاً، فلا يقال عنه: إِنَّهُ فِي ضلاله؛ لأَنَّ المتفاهم من الضلاله عرفاً هو الانحراف والإثم.

فغايه ما يثبت بهذه الروايه هو أن جميع المسلمين سوف لا يصحون فِي يوم من الأيام فسقه وآثمين، فإذا أجمعوا عَلَىٰ استحباب السوره وكان هذا الإجماع خاطئاً فِي الواقع فهم مع ذلك لم يجتمعوا عَلَىٰ ضلاله وانحراف وإثم وبدعه، بل يقال عنهم: إنهم أَخْطَئُوا، فلا تَدُلُّ الروايه عَلَىٰ حُجِّيَّه الإجماع وكشفه تَعَبُّداً عَنِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ.

وعليه فالمبنى والأساس الثَّانِي من أسس حُجِّيَّه الإجماع لإثبات الحكم الشَّرْعِيّ وكشفه عنه (وهو المبنى القائل بقيام الدَّلِيل الشَّرْعِيّ عَلَىٰ حُجِّيَّتِه تعبداً) غير تَامّ أَيْضاً كسابقه.

حُجِّيَّه الإجماع تَعَبُّداً بِالدَّلِيلِ الشَّرْعِيّ/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِيّ الاستقرائى/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصُول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: حُجِّيَّه الإجماع تَعَبُّداً بِالدَّلِيلِ الشَّرْعِيّ/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِيّ الاستقرائى/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصُول

وَأَمَّا المبنى الثَّالِث: وهو مبنى كشف الإجماع كشفاً قَطْعِيّاً عَلَىٰ أساس حكم العقل النَّظَرِيّ عَنِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ أو عَنِ الدَّلِيلِ والحجه الظَّاهِرِيَّه التَّعَبُّدِيَّه المعتبره عَلَىٰ الحكم الشَّرْعِيّ فهو المبنى الصَّحِيح.

وتوضيح ذلك: أن للاستدلال بالإجماع عَلَىٰ أساس العقل النَّظَرِيّ وجهين:

الأَوَّل: الِاسْتِدْلاِل به ابتداءً عَلَىٰ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ.

الثَّانِي: الِاسْتِدْلاِل به عَلَىٰ أن معقده إن لم يكن حكماً واقعياً فلا أقلّ من ثبوت حجه تعبديه معتبره عليه. ونتيجه التردد بين هذين الأمرين هى ثبوت الحكم تَعَبُّداً؛ لأَنَّ النَّتِيجَه تابعه لأخس المقدمات.

فأما الوجه الأَوَّل القائل بكشف الإجماع عن واقع الحكم عَلَىٰ أساس العقل النَّظَرِيّ فهو إِنَّمَا يَتُّم عند تَمَامِيَّه فرضين:

الأَوَّل: أن نعلم (ولو بتصريح المُجمعين) أن مصبّ الإجماع ومعقده هو واقع الحكم، لا ـ جامع الوظيفه الملائم لواقع الحكم ولثبوت الحجه التَّعَبُّدِيَّه عليه.

الثَّانِي: أَنْ يَكُونَ الحكم المجمع عليه بنحو لو كان الواقع خلافه لشاع ذلك الواقع وذاع، لتوفّر الدواعى إلى ذلك، وقد مرّ علينا

(فِی بحث السِّیرَه) توضیح هذه الفکره.

ومثال ذلک مسأله خُمس أرباح المکاسب، فهی مسأله عَامَّه الابتلاء عند الشیعه، ووجوب الخُمس فِی أرباح المکاسب مؤونه زائده علیهم وعلی خلاف الطبع، وتتوفر الدواعی إلی التفتیش والسؤال عن ذلک، وعلی فرض کون الجواب الصَّحِیح هو النفی فدواعی الإجابه عَلَیٰ السؤال بشکل واضح وعلنی موجود لدی الإمام ×؛ لأَنَّ الحکم لَیْسَ خلاف التقیه، بل هو عَلَیٰ وفق مذاق الْعَامَّه وعلی طبق الظروف الخارجیه الَّتِی کان الإمام × مبتلی بها. إضافه إلی أن ارتباط الشیعه فِی دفع الخمس إِنَّمَا کان بالإمام × أو وکلائه عَلَیٰ مَا یَقْتَضِیهِ طبع هذا الحکم؛ فَإِنَّ وجوب الخمس لَیْسَ حاله حال وجوب قراءه السوره فِی الصَّلَاه مثلاً الَّذِی هو عمل فردی للمصلی یقوم به منفرداً دون أن یتطلّب احتکاماً بالإمام × أو وکلائه، وَإِنَّمَا معنی وجوب الخُمس هو وجوب إعطائه للإمام علیه السلام أو وکلائه، وقد ثبت بِالتَّوَاتُرِ الإجمالی أَنَّهُ کان للإمام × وکلاء فِی البلاد الَّتِی کانت تسکن فیها الشیعه، فمع کُلِّ هذا یکون اختفاء حکم ذلک عَلَیٰ الشیعه مستبعداً جِدّاً.

فهذه کُلّهَا أمارات داله عَلَیٰ أَنَّهُ لو کان الحکم الْوَاقِعِیّ هو عدم وجوب الخمس فِی أرباح المکاسب لَشَاع ذلک ولم یعقل وقوع الإجماع من الشیعه عَلَیٰ الوجوب، فهذا الإجماع فِی مثل هذا المورد (بالرغم من عدم اعتمادنا فِی موارد أخری عَلَیٰ الإجماع الَّذِی تُحتمل مدرکیته أو یظن بها) یکون دَلِیلاً قَطْعِیّاً عَلَیٰ الحکم، بل لا حاجه فِی مثل هذا المورد إلی الإجماع، وتکفینا الشهره، فلا یضرنا نقل الخلاف من ابن أبی عقیل أو شخص آخر فِی خمس أرباح المکاسب إن صَحَّ ذلک.

وَأَمّا الوجه الثّانِی القائل بکشف الإجماع (عَلَیٰ أساس العقل النَّظَرِیّ) عن صِحَّه متعلقه ومعقده، سَوَاء کان عباره عن واقع الحکم، أم کان عباره عن جامع الوظیفه المناسب أَیْضاً لغرض قیام الحجه عَلَیٰ الحکم؛ فقد ذکر الأصحاب (کما فِی الکفایه وغیرها) أن الإجماع یکشف عن صِحَّه معقده فیما لو تمّت بینهما (أی: بین الإجماع وصِحَّه المعقد) ملازمه عَقْلِیَّه أو عادیه أو اتفاقیه.

ومَثَّلوا للملازمه الْعَقْلِیَّه بالملازمه بین التَّوَاتُر والصِّدْق، فهناک ملازمه عَقْلِیَّه بین کون الخبر متواتراً وبین کونه صحیحاً وصادقاً.

وَمَثَّلُوا للملازمه العادیه بین اتفاق المرؤوسین ورأی رئیسهم حیث أَنَّهُ عَادَةً لا یصدر اتفاق المرؤوسین عَلَیٰ شیء إلا عن رأی رئیسهم، فهناک ملازمه عادیه بین رأیهم ورأیه، وإن کان لا یستحیل الانفکاک عقلاً بین رأیهم ورأیه.

وأیضاً مَثَّلُوا للملازمه العادیه بالملازمه بین طول العمر والهرم والشیخوخه، فهناک ملازمه عادیه بین طول العمر والشیخوخه، وإن کان لا یستحیل الانفکاک عَقْلاً بینهما؛ إذ قد یفرض عَقْلاً أن تتأخر الشیخوخه والهرم مهما طال العمر کما هی عقیدتنا بشأن الإمام الغائب صاحب العصر الحجه بن الحسن – صلوات الله وسلامه علیه وعلى آبائه و.

وَمَثَّلُوا للملازمه الاتفاقیه بالملازمه بین الاستفاضه والصِّدْق فهناک ملازمه اتفاقیه بین کون الخبر مستفیضاً لم یبلغ حَدّ التَّوَاتُر وبین کونه صحیحاً وصادقاً، وإن کان یمکن الانفکاک عقلاً وعادةً بینهما.

هذا هو التقسیم الثُّلاثی الَّذِی ذکره الأصولیون للملازمه.

وبنا عَلَیٰ الملازمه الاتفاقیه بین الإجماع وصِحَّه معقده فهو لا یکشف عن صِحَّه معقده دَائِماً خِلَافاً لما إذا بنینا عَلَیٰ الملازمه الْعَقْلِیَّه أو العادیه بینهما، بل یکشف عنها أحیاناً، کما هو الحال فِی الاستفاضه الَّتِی لا تکشف دَائِماً عن صِحَّه الخبر وصدقه، بل قد تورث القطع بالصحه وقد لا تورث ذلک عَلَیٰ اختلاف الموارد والخصوصیات.

ص: ۴۳۳

والتحقيق هو أن التقسيم الثلاثي المذكور لا يصح بلحاظ نفس الملازمه وحقيقتها؛ فَإِنَّ الملازمه فِي الحقيقه دَائِماً عَقْلِيَّه؛ لأَنَّهَا قائمه دائماً عَلَيَّ أساس الْعِلِّيَّه والمعلوليه، وهي عَقْلِيَّه لا محاله، والحكم بملازمه شيء يعني الحكم باستحاله انفكاكه عنه والَّذِي من شأنه أن يصدر هذا الحكم إِنَّمَا هو العقل؛ فَإِنَّ الاستحاله والإمكان مِمَّا لا يدرك إلا بالعقل دَائِماً، وَإِنَّمَا التقسيم المذكور يصح بلحاظ الملحوظ؛ لأَنَّ الملزوم:

تارهً يكون عباره عن ذات الشيء بلا قيد أو شرط ومهما كانت ظروفه وأحواله، كالنار الَّتِي تستلزم الحراره مُطْلَقاً؛ فالعقل هنا يحكم باستحاله الانفكاك مُطْلَقاً، وَحِينَئِذٍ فالملازمه بين النَّار والحراره نسميها بالملازمه الْعَقْلِيَّه. ومثال آخر لذلك: الملازمه بين وجود الجسم فِي مكان وبين عدمه فِي مكان آخر؛ فَإِنَّ الملزوم عباره عن ذات وجود الجسم فِي مكانٍ، أو قل: الملازمه واقعه بين ذات الوجود فِي مكانٍ والعدم فِي مكان آخر.

وأخرى: يكون الملزوم عباره عن الشيء المنوط والمشروط بشروط وخصوصياتٍ وظروف لا ذات الشيء، أو قل: إن استلزامه لِلشَّيْءِ الآخر مشروط بشروط. وَعِنْدَئِذٍ:

تارهً يفترض أن تلك الشروط والظروف والخصوصيات مقترنه مع الملزوم ومتواجده فيه فِي عالَمنا دَائِماً أو غالباً، كدوام العمر مائه سنه الَّذِي يستلزم الهرم والشيخوخه، فالعقل هنا يحكم باستحاله الانفكاك ضمن تلك الظروف، وَحِينَئِذٍ فالملازمه نسمّيها بالملازمه العاديه وهي فِي الحقيقه ليست بين ذات دوام العمر مائه سنه والهرم، وَإِنَّمَا هي بين دوام العمر مائه سنه ضمن خصوصيات معينه وبين الهرم، وبرفع تلك المقارنات فِي الآخره تختفي الملازمه بين العمر والهرم، كما هو الحال فِي الدنيا أَيْضاً حينما يتفق انتفاء تلك المقارنات كما اتفق بِالنِّسْبَهِ لمولانا صاحب العصر .

وأخرى: يفترض أن تلك الشروط والظروف ليست مقترنه مع الملزوم ومتواجده فيه دَائِماً ولا غالباً بل قد تقترن به ويتفق وجودها فيه، كالتعايش فِي البلاد الحاره الَّذِي يستلزم الابتلاء بمرض السِّلِّ مثلاً، فالعقل هنا يحكم باستحاله الانفكاك ضمن تلك الظروف الاتفاقيه وَحِينَئِذٍ فالملازمه نسمّيها بالملازمه الاتفاقيه.

ص: ۴۳۴

إذن، فما ينبغى أن يقصد بالتقسيم الثلاثى المذكور لَا بُدَّ من أَنْ يَكُونَ عباره عن التقسيم بلحاظ مصب الملازمه لا ذاتها.

فإذا اتضح ذلك قلنا إِنَّهُ لا ملازمه أصلًا (لا فِى باب التَّوَاتُر ولا فِى باب الاستفاضه ولا فِى باب اتفاق المرؤوسين عَلَىٰ رأى ولا فِى باب الإجماع) بأىّ نحو من الأنحاء الثَّلَاثه المذكوره للملازمه، وليس حصول العلم من إجماع العلماء بصحه المجمع عليه، أو من تواتر الخبر أو استفاضته بصحه المخبَر به، أو من اتفاق المرؤوسين عَلَىٰ رأيٍ برأى رئيسهم قَائِماً عَلَىٰ أساس الملازمه الْعَقْلِيَّه ولا العاديه ولا الاتفاقيه.

وقد وضّحنا هذا المطلب بما لا مزيد عليه فِى أجلى أمثله هذه الملازمه المدّعاه وهو عباره عن الملازمه بين التَّوَاتُر وثبوت الْقَضِيَّه المتواتره وذلك فِى بحث التَّوَاتُر المتقدم، حيث قلنا: إِنَّهُ لا ملازمه أصلًا بأىّ نحو من الأنحاء بين هذين، فَالتَّوَاتُرُ (فضلا عن الإجماع وغيره من الأمثله) لا يورث القطع واليقين عَلَىٰ أساس الملازمه الْعَقْلِيَّه، وهذا لا يُنافى علمنا وقطعنا بِالْقَضِيَّةِ القائله كُلّ قَضِيَّه ثبت تواترها فهى ثابته أو علمنا بِالْقَضِيَّةِ القائله كُلّ قَضِيَّه قام عليها الإجماع فهى ثابته أو غيرهما من الأمثله؛ وَذَلِكَ لأَنَّ العلم بأن المحمول لا ينفك عن الْمَوْضُوع شىء، والعلم بأن المحمول لا يمكن أن ينفك عن الْمَوْضُوع شىء آخر، والملازمه إِنَّمَا هى عباره عن الثَّانِى، بينما ما نعلمه إِنَّمَا هو الأَوَّل؛ وذلك عَلَىٰ أساس تراكم الْقِيَمه الاِحْتِمَالِيَّه وزوال الاِحْتِمَال المخالف نتيجه ضَآلته، لا نتيجه قيام البرهان عَلَىٰ امتناع محتَمله عَقْلًا.

فتواتر الأَخْبَار مثلاً بموت زيد وإن كان يورث القطع واليقين بموته، ولكن لَيْسَ ذلك عَلَىٰ أساس الملازمه بين إخبار هؤلاء وبين موت زيد؛ وَذَلِكَ لأَنَّ خبر كُلّ واحد من هؤلاء وحده نحتمل عدم اقترانه بالصدق، ولم ندرك ملازمه عَقْلِيَّه بينه وبين موت زيد. إذن، فـكُلّ واحد من الأَخْبَار نحتمل أَنْ يَكُونَ ناشئاً من مناشئ أخرى غير ثبوت الموت واقعاً، أى: نحتمل نشوءه من مناشئ هى محفوظه حَتَّى مع كذب الْقَضِيَّه والفرد المردّد من الأَخْبَار لا وجود له، وجميع الأَخْبَار لَيْسَ إِلَّا عباره عن نفس تلك الأَخْبَار، ولم نُدرك بعقولنا تمانعاً وتنافياً بين كذب البعض وكذب البعض الآخر حَتَّى يصبح المجموع ملازماً للصدق، وعنوان اجتماع آلاف الأكاذيب لَيْسَ إِلاَّ أَمْراً انتزاعياً يُنتزع من نفس جميع هذه الأَخْبَار الكاذبه، فليس فيه محذور آخر غير محذور الجميع، وقد شرح ذلك بكل تفصيل سَيِّدُنَا الأُسْتَاذُ الشَّهِيدُ فِى كتابه الأُسَس المنطقيه للاستقراء وقدّمنا جانباً من التوضيح له فِى بحث التَّوَاتُر.

حُجِّیَه الإجماع تَعَبُّداً بِالـدَّلِیلِ الشَّرْعِیّ/ وسائل الیقین الْمَوْضُوعِیّ الاسـتقرائی/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأصُول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: حُجِّیَه الإجماع تَعَبُّداً بِالدَّلِیلِ الشَّرْعِیّ/ وسائل الیقین الْمَوْضُوعِیّ الاستقرائی/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصُول

ولا یُنتَقَض ما ذکرناه بمثل فتح الجیش للبلد حیث أن کُلّ فرد منهم وحده غیر قادر عَلَیٰ الفتح ولکنهم جَمِیعاً یفتحون البلد؛ وَذَلِکَ لأَنَّ الملازمه فِی هذا المثال بین الجیش والفتح قائمه عَلَیٰ أساس عِلِّیّه عمل هؤلاء لفتح البلد، ومن المعقول أَنْ یَکُونَ کُلّ فرد منهم جزء الْعِلَّه، والجمیع تمام الْعِلَّه، فلا یَتَرَتَّبُ الفتح عَلَیٰ الفرد؛ لأَنَّهُ جزء الْعِلَّه لا تمامها، ولکن یَتَرَتَّبُ عَلَیٰ الجمیع؛ لأَنَّ الجمیع تمام الْعِلَّه.

أَمَّا فیما نحن فیه (أی: التَّوَاتُر)، فلیست أخبار المخبِرین عِلَّهً لموت زید حتَّی نفرّق فِی ذلک بین الجمیع والفرد بجزء الْعِلَّه وتمامها.

نعم أخبار المخبِرین عِلَّه للعلم بموت زید، ولکن هذه الْعِلِّیَّه لیست قائمه عَلَیٰ أساس الملازمه وَالْعِلِّیَّه بین الأَخْبَار والموت (کَمَا عَرَفْتَ)، بل هی قائمه عَلَیٰ أساس تراکم الاِحْتِمَالاَت.

إذن، فالکشف القطعی للتواتر (الَّذِی هو أجلی أمثله الملازمه الَّتِی ادّعوها) لَیْسَ قَائِماً عَلَیٰ أساس الملازمه بأحد أقسامها الثَّلاَثه، وَإِنَّمَا هو عَلَیٰ أساس الاِحْتِمَالاَت، حیث أن احتمال وجود داعی الکذب لدی کُلّ واحد من الْمُخْبِرِینَ له قیمه خَاصّه، وبضرب مجموع الْقِیمَه الاِحْتِمَالِیَّه بعضها فِی بعض تظهر قیمه کذب الجمیع، وهی ضئیله جِدّاً لا محاله، وحینما یتضاءل الاِحْتِمَال فِی النفس بدرجه معینه یذوب هذا الاحتمال الضَّئِیل فِی النفس وینطفئ ضمن قواعد وشروط معینه تفصیلها موکول إلی مَحَلّه.

وقد برهن سَیِّدُنَا الأُسْتَاذُ الشَّهِیدُ وذکر قوانینه وضوابطه فِی کتابه الْقَیِّمِ الأُسَس المنطقیه للاستقراء، وهو أمر وجدانی أَیْضاً بقطع النَّظَر عن البرهان.

ص: ۴۳۶

وعین ما ذکرناه فِی التَّوَاتُر یأتی بِالنِّسْبَهِ إلی باقی أمثله الملازمه کاتفاق المرؤوسین عَلَیٰ رأی والاستفاضه والإجماع (وَبِهَذَا اتَّضَحَ أَنَّهُ یجب تغییر منهج البحث فِی باب الإجماع)؛ فَإِنَّهُ إذا کان خطأ کُلّ واحد من الْمُجْمِعِینَ محتملاً فالقطع بعدم إمکان اجتماعهم عَلَیٰ الخطأ لا معنی له، إلا إذا فرض التمانع والتنافی بین خطأ البعض وخطأ بعض آخر، ونحن لا ندرک بعقولنا تمانعاً من هذا القبیل، فإن کان الإجماع موروثاً للقطع فهذا القطع قائم عَلَیٰ أساس حِسَاب الاِحْتِمَالاَتِ، فالصحیح هو ربط کشف الإجماع بنفس تراکم الاحتمالات وفقاً لحساب الاحتمال کما هو الحال فِی التَّوَاتُر، فروح الْکَاشِفِیَّه والحجیه وملاکها فِی کُلّ من التَّوَاتُر والإجماع عباره عن أمر واحد، فکما أن کاشفیه التَّوَاتُر قائمه عَلَیٰ أساس حِسَاب الاِحْتِمَالاَتِ، فکذلک حُجِّیَّه الإجماع؛ فَإِنَّ احتمال الخطأ فِی فتوی کُلّ فقیه وإن کان وارداً إلا أَنَّهُ بملاحظه مجموع الفقهاء الْمُجْمِعِینَ عَلَیٰ فتوی واحده وإجراء حِسَاب الاِحْتِمَالاَتِ فیها عن طریق ضرب الْقِیمَه الاِحْتِمَالِیَّه لخطئهم بعضها فِی بعض یَتَضَاءَل احتمال اِحْتِمَال خطأ الجمیع، وبقدر ما

يصغر احتمال خطئهم يكبر احتمال الصواب ويقترب معقد الإجماع نحو الواقع بدرجه كبيره تتحول بِالتَّالِي إلى اليقين أو الاطمئنان عَلَى أقل تقدير بعدم خطأ الجميع، وهو حجه عَلَى كُلّ حال.

إذن، فالروح الْعَامَّه للكاشفيه فِي كُلّ من التَّوَاتُر والإجماع واحده.

إلا أَنَّهُ مع ذلك توجد فوارق بين مفردات التَّوَاتُر بوصفها أخباراً حسّيه، وبين مفردات الإجماع بوصفها أخباراً حدسيه، فهناك نقاط ضعف عديده فِي الإجماع توجب بُطء حصول اليقين منه، بل عدم حصوله فِي كثير من الأحيان غير موجوده فِي التَّوَاتُر؛ فَإِنَّ تضاءل احتمال الخطأ والاشتباه فِي باب الإجماع وضعف هذا الاحتمال بالتدريج نتيجةَ تكثّر الأفراد أبطأ بكثير من تضاءل احتمال الخطأ والاشتباه فِي باب التَّوَاتُر والإخبار عن حس، وقد يتّفق أن يصل الضعف إلى مرتبةٍ ولا يشتدّ الضعف بعد ذلك بضم الأفراد الآخرين، بخلاف باب الإخبار.

ص: ۴۳۷

وهـذه الأـمور الَّتِی هی نقاط ضـعف الإجماع وَالَّتِی توجب بُطء تضاؤل احتمال الخطأ وضـعفه بنحو أكثر من باب التَّوَاتُر عديـده نذكر أهمّها وعمدتها:

الأَـوَّل: أنّ أصل اِحْتِمَال الخطأ والاشـتباه (الَّذِی يضـعف بالتدريـج نتيجه ضـرب الْقِيمَه الاِحْتِمَالِیَّه بعضـها فِی بعض) فِی مفردات الإجمـاع أقوى بكثير منه فِی مفردات التَّوَاتُر؛ لأَنَّ مفردات الإجماع اجتهادات وحـدوس وأنظار، بخلاف مفردات التَّوَاتُر الَّتِی هی إخبارات وشهادات حسيه أو قريبه من الْحِسّ.

وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ أسـباب الخطأ والاشـتباه فِی باب الحدس والاجتهاد كثيره، بخلاف باب الْحِسّ الَّذِی أسـباب الخطأ والاشتباه فيه نـادره؛ فاحتمال الخطأ فِی الحـدس أكبر منه فِی الْحِسّ ما دامت نسـبه الخطأ فِی الحدسـيات أكثر بكثير من نسـبته فِی الحسـيات، فَيَكُونُ مبـدأ حِسَـاب الاِحْتِمَالاَتِ الَّذِی يُرَاد به التوصل إلى الْيَقِين أو الاِطْمِئْنَان فِی باب الإجماع عباره عن قيمه احتماليه أضـعف من الْقِيمَه الاِحْتِمَالِیَّه الَّتِی هی مبـدأ الحساب فِی باب التَّوَاتُر. أَیْ: أَن احتمال الخطأ فِی هذه الشـهاده الحسـيه (الَّتِی هی مفرده من مفردات التَّوَاتُر) أضعف منذ البدايه من اِحْتِمَال الخطأ فِی هذه الشهاده الحدسيه الَّتِی هی مفرده من مفردات الإجماع.

وَحِينَئِذٍ فحساب الاحتمال سوف يبدأ من أول الأمر بكسـر كبير يُرَاد تضـعيفه بالتدريج فِی باب الإجماع، فإذا كانت قيمه احتمال الخطأ والاشتباه فِی الشهاده الحسيه عباره عن النِّصْف مثلاً؛ فَإِنَّ قيمه اِحْتِمَال الخطأ والاشتباه فِی الشهاده الحدسيه عباره عن ثمانيه أعشار.

ومن هنـا كـانت كاشـفيه الإجمـاع تتـأثّر بنكته اقتراب الفتوى من الْحِسّ، فَكُلَّمَـا كـانت فتاوى الْمُجْمِعِينَ أقرب إلى الْحِسّ وكان حجم النَّظَر والاجتهاد فيها أقل كان احتمال الخطأ فيها أضـعف وكانت كاشـفيتها عن الواقع أقوى وآكـد، وبهـذا قـد تتميّز مسأله عن أخرى باعتبـار أن حجم النَّظَر الاجتهـادی فيهـا أقـل أو أكثر من الآـخرين، وَبِالتَّالِی يتميّز الإجمـاع فِی المسائـل الفقهيه ذات المبادئ النظريه الاجتهاديه عادةً عَلَىٰ الإجماع فِی المسائل الفقهيه ذات المبادئ غير النظريه المعقَّده.

وكذلك يختلف الإجماع من عصر إلى عصر، فكما اقتربنا إلى حصر حضور الأئمه ^ كان حجم الجانب الْحِسِّيّ فِي الفتاوى أكبر وحجم تأثرها بالجانب النَّظَرِيّ أقل.

ومن هنا كانت قيمه فتاوى القدماء أكبر من قيمه فتاوى المتأخرين باعتبار أن طول الفاصل الزمنى بين أصحاب الفتاوى وبين الْمَعْصُوم الحاضر × هو الَّذِي يخلّف مشاكل كثيره فِي المسأله وأدلّتها من حيث السند والدلاله، فَكُلَّمَا ابتعدنا عن عصر الْمَعْصُوم الحاضر × كان حجم الحدس وَالنَّظَر الاجتهادى فِي المسأله أكبر.

كما أَنَّهُ عَلَىٰ هذا الأساس أَيْضاً كلما كان مبلغ تبصّر الفقهاء الْمُجْمِعِينَ وألمعيّتهم وخبرتهم للوصول إلى الواقع أكثر كانت الْقِيمَه الإِحْتِمَالِيَّه لفتاواهم أكبر، فالفقهاء الأنضج اجتهاداً والأكثر حدساً وإحاطه تكون فتاواهم أقرب كاشفيةً وأشدّ فِي مقام تزويد الإجماع بالكاشفيه، ومن أجل ذلك يختلف سنخ العلماء الْمُجْمِعِينَ باختلاف خصوصياتهم العلميه وقدراتهم الاجتهاديه الحدسيه.

هذا هو الفارق الأَوَّل بين باب الإجماع وباب الخبر المتواتر.

حُجِّيَّه الإجماع تَعَبُّداً بِالدَّلِيلِ الشَّرْعِيّ/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِيّ الاستقرائى/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصُول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: حُجِّيَّه الإجماع تَعَبُّداً بِالدَّلِيلِ الشَّرْعِيّ/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِيّ الاستقرائى/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصُول

الثَّانِي: أن الأخطاء والاشتباهات العديده إذا فُرِض انصبابها عَلَىٰ مصبّ ومحور واحد، فَسَوْفَ يكون احتمال اجتماعها أضعف مِمَّا إذا فُرِض انصبابها عَلَىٰ أمور متفرقه ومحاور عديده، وقد تَقَدَّمَ شرح هذا فِي بحث التَّوَاتُر عند الْكَلاَم عن الْمُضَعِّف الْكَيْفِيّ، فلو أخبرَ ثلاثُهُ أشخاص عن لون قبّه واحده معيّنه وقالوا عنها أَنَّهَا حمراء مثلاً، فَسَوْفَ يكون اِحْتِمَال خطئهم جَمِيعاً أضعف وأبعد وجداناً من اِحْتِمَال خطأ ثلاثه أشخاصٍ أخبر كُلّ واحد منهم عن لون قبّةٍ غير القبه الَّتِي أخبر عن لونها الآخران.

ص: ۴۳۹

ولو قرأ عشره أشخاص سورةً مَعَيَّنَةً من القرآن، فاحتمال خطئهم جميعاً فِي آيه مَعَيَّنَةٍ من تلك السوره أضعف من اِحْتِمَال خطأ هذا فِي آيه، وذاك فِي آيه أخرى، والثالث فِي آيه ثالثه من تلك السوره، وهكذا.

ولو أخبر عشرةُ أشخاص عن موت زيد بالخصوص فاحتمال خطئهم واشتباههم جميعاً أبعد وأغرب من احتمال خطأ جميع العشره إذا أخبر كُلّ واحد منهم عن موت شخص غير الَّذِي أخبر عن موته الآخرون.

وهذه النكته تسبّب فَارِقاً بين باب الحدس وباب الْحِسّ، ففى باب التَّوَاتُر والإخبار عن الْحِسّ يكون للأخطاء والاشتباهات (عَلَىٰ فرض خطأ جميع الْمُخْبِرِينَ واشتباههم) عادةً محور ومصب واحد؛ لأَنَّ هناك قَضِيَّه حسيه واحده (وهى عباره عن لون القبه

المعینه فِی المثال الأوَّل، والآیه المعینه من السوره فِی المثال الثَّانِی، وموت زید بالخصوص فِی المثال الثَّالِث، بینما فِی باب الإجماع والإخبار عن الحدس قد لا یکون للأخطاء والاشتباهات عَلَیٰ فرض خطأ جمیع الْمُجْمِعِینَ واشتباههم) محور ومصب واحد فلو اتفق جمع کثیر من الفقهاء عَلَیٰ وُجُوبِ قراءه السوره فِی الصَّلاَه مثلاً، فعلی فرض خطئهم واشتباههم جَمِیعاً لَیْسَ من الضروری أَنْ تَکُونَ کُلّ الأخطاء منصبه عَلَیٰ مصب واحد، بل قد تکون للأخطاء محاور عدیده، صحیح أنهم جمیعاً أفتوا بالوجوب، إِلَّا أَن هذه الفتاوی إخبارات حدسیه بالوجوب ولیست هناک قَضِیَّه حسیه واحده، وکل واحد من هذه الإخبارات الحدسیه بالوجوب إِنَّمَا جاء نتیجه مقدمات عدیده دخیله فِی الاجتهاد واستنباط الوجوب، فقد یخطأ هذا الفقیه فِی مُقَدِّمَه من هذه المقدمات ویخطأ الثَّانِی فِی مُقَدِّمَه أخری منها، ویخطأ الثَّالِث فِی مُقَدِّمَه ثالثه منها، فهذا یتخیل مثلاً حدیث ما صحیحاً سَنَداً، بینما الحدیث ضعیف السند، وذلک یتخیّل حدیثاً آخر تَامّ الدِّلاَلَه عَلَیٰ الوجوب، بینما الحدیث ضعیف الدِّلاَلَه علیه، والثالث یتخیل کون المرجع فِی باب الأقل والأکثر الاِرْتِبَاطِیَّیْنِ عند فقدان الدَّلِیل عباره عن أصاله الاحتیاط، بینما المرجع عباره عن أصاله البراءه وهکذا..

ص: ۴۴۰

وعليه، فمن الواضح أن اجتماع أخطاء عديده عَلَىٰ مصب واحد أبعد من اجتماع أخطاء عديده فِي محاور عديده، ولذا يكون اِحْتِمَال خطأ الجميع فِي باب الإِجْمَالِيّ أقوى منه فِي باب التَّوَاتُر، وَبِالتَّالِي يكون أبطأ تضاؤلاً وضعفاً بالتدريج منه فِي باب التَّوَاتُر.

ولهذا السَّبَب نفسه أَيْضاً كلما تكون مناشئ الفتوى المجمع عليها وجهاتها أقرب إلى الْمَصَبّ والمحور الواحد يكون الإجماع أقوى كشفاً، كما إذا فرضنا أن محل جهات المسأله الاجتماعيه واضحه؛ لوجود روايهٍ معتبره لا إشكال فِي سندها، وَإِنَّمَا الْكَلَام فِي دلالتها، وأجمعوا عَلَىٰ دلالتها مثلاً عَلَىٰ الحكم المجمع عليه، فمثل هذا الإِجْمَاع أقوى كشفاً من الإجماع فِي مسألهٍ لم تكن مناشئ الفتوى المجمع عليها فيها كذلك كما هو واضح.

الثَّالِث: أَنَّهُ فِي باب الإخبار وَالتَّوَاتُر لا يُحتمل عادهً كون إخبار البعض دَخِيلًا فِي حس الآخرين، بينما فِي باب الاجتهاد والإجماع كثيراً مّا يؤثّر اجتهاد السابق فِي اجتهاد اللاحق بحسن ظنّه، فيدخل احتمال خطأ الاجتهاد الثَّانِي فِي باب الِاحْتِمَالَات المشروطه الَّتِي شرحها سَيِّدُنَا الأُسْتَاذُ الشَّهِيدُ فِي كتابه الأُسَس المنطقيه للاستقراء.

وإذا اتفق جماعه من المجتهدين فِي عصر عَلَىٰ شيء، فقد يتبعهم المتأخرون باعتقاد أنَّ هذا المطلب أصبح إجماعياً وأن الإجماع حُجِّيَه، بلا أن يكلّفوا أنفسهم تصحيح دليل هذه الفتوى، وإذا احتُمل بشأن المتأخر كون إفتائه قَائِماً عَلَىٰ أساس إجماع السابقين؛ فَإِنَّ موافقته لهم سوف لا توجب ضعفاً فِي احتمال خطئهم ولا تؤثر شَيْئاً إلا بمقدار قليل لا يذكر، أَمَّا إذا عُلم بكون موافقته لهم عَلَىٰ هذا الأساس (كما لو صرَّح به) لم يبق لموافقته لهم أيّ أثر فِي تضعيف احتمال خطئهم جَمِيعاً أصلًا، فإذا كان كُلّ الموافقين المتأخرين من هذا القبيل لم يؤثّر ذلك فِي تضعيف احتمال خطأ السابقين.

ص: ۴۴۱

وَالْحَاصِلُ أَنَّهُ فِی باب التَّوَاتُر لا یحتمل عادهً أَنْ یَکونَ بعض الْمُخْبِرِینَ قد وضع تحت تأثیر وهم المخبر الآخر، بمعنی أن لم یَرَ الْقَضِیَّه المخبَر بها ولکن سمع من غیره؛ لأَنَّ ذلک خلف المفروض فِی باب التَّوَاتُر؛ إذا المفروض أنهم یخبرون عن الرؤیه، وهذا بخلاف باب الإجماع؛ فَإِنَّ تأثر اللاحق بالسابق فِی الفتوی حین إصدارها أمر محتمل، بل هو أمر واقع کثیر مِنْ دُونِ التفات تفصیلی لذلک؛ إذ قد یکون التأثر إجمالیاً وارتکازیاً، وهذه نقطه ضعف وسوف تنقص کثیراً من قیمه اِحْتِمَال مطابقه الفتوی اللاحقه للواقع بصوره مستقله عن الفتوی السابقه واحتمال ذلک فِی الفتوی اللاحقه یوجب أَنْ یَکُونَ احتمال الخطأ منها أکبر؛ لأَنَّ خطأ الفتوی السابقه یکون من أسباب خطأ الفتوی اللاحقه ولا أقل من کون الفتوی السابقه سبباً محتملاً، وَحِینَئِذٍ کلما ازدادت الأسباب ازداد اِحْتِمَال المسبَّب.

وَبِالتَّالِی تَتَغَیَّر نتائج حِسَاب الاِحْتِمَالاَتِ، ومن هنا کلما کانت الفتاوی أکثر عَرضِیَّهً وأبعد عن الطولیه کانت أقوی فِی الْکَاشِفِیَّه عَمَّا إذا کانت طولیه ومترتّبه زماناً أو مدرسیاً.

إذن، فالعَرْضیه من عوامل القوه، والطولیه والترتب الزمنی أو المَدرسی من عوامل الضعف فِی الإِجْمَاع.

الرَّابع: أَنَّهُ فِی باب الْحِسّ یکون الْمُقْتَضِی للإصابه (وهو عباره عن الحواس الظَّاهِرِیَّه مع المدرَکات الأولیه للعقل کاستحاله اجتماع النقیضین مثلاً مُحرَزاً غالباً، ویبقی فقط اِحْتِمَال وجود المانع من قبیل رمد العین أو وجع الرأس أو اشتغال البال ونحو ذلک، بینما فِی باب الحدس والاجتهاد قد یقع الشَّکّ فِی أصل وجود الْمُقْتَضِی للإصابه، کما إذا احتملنا نشوء الخطأ من عدم خلق قدره فهم النکته الدقیقه الدخیله فِی الاستنباط الصَّحِیح فِی نفس هذا المجتهد المستنبِط، فهذا أَیْضاً مِمَّا یوجب کون تضاؤل اِحْتِمَال الخطأ وعدم إصابه الواقع فِی باب الإجماع أبطأ منه فِی باب التَّوَاتُر، نَظَراً إلی أن وجود الْمُقْتَضِی للإصابه مشکوک وغیر محرَز.

الإجماع الْمُرَكَّب/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِيّ الاستقرائی/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأصُول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: الإجماع الْمُرَكَّب/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِيّ الاستقرائی/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصُول

وفی هذا الضوء نقول:

تَارَهً يفترض أننا قد اكتشفنا مدرك الْمُجْمِعِينَ أو احتملناه.

وأخرى يفترض أننا لم نكتشفه ولم نجد مدركهم ولا ما نحتمل كونه مدركاً لهم.

ففی الفرض الأَوَّل تَارَهً نفترض أننا اكتشفنا مدركهم قطعاً وذلک من خلال تصريحهم به أو من خلال أیّ طريق آخر، فهذا هو الَّذِی يُسَمَّى بـ الإجماع المدركی وَحِينَئِذٍ فإن كان ذاک المدرک تاماً عندنا كفی لنا مدركاً للحكم بلا حاجه إلى الإجماع، وإن كان باطلاً عندنا فهذا يعنی أننا قطعنا بخطئهم فِی النكته وَالدَّلِيل الَّذِی أفتوا بالحكم عَلَى أساسه، فلا معنى لإجراء حِسَاب الاِحْتِمَالاَتِ لنفی خطئهم بعد العلم بخطئهم، وَبِالتَّالِی فلا يجدينا إجماعهم شَيْئاً.

وَأَمَّا إذا شككنا فِی صِحَّه ذاک المدرک وفساده فقد ينفعنا حِسَاب الاِحْتِمَالاَتِ لإثبات صِحَّه المدرک الَّذِی تمسّكوا به جميعاً، وهذا هو الَّذِی كان يسميه سَيِّدُنَا الأُسْتَاذُ الشَّهِيدُ بالتطبيق الضعيف لكاشفيه الإجماع الَّتِی تَقَدَّمَ شرحها، حيث كان يقول: إن هذه الْكَاشِفِيَّه لها طرزان من التطبيق: أحدهما ضعيف، والآخر قوی صحيح، وضعف الأَوَّل وقوه الثَّانِی كلاهما مرتبط بمؤثرات حِسَاب الاِحْتِمَالاَتِ، فأما التطبيق الضعيف فهو أن يُرَاد بالإجماع كشف صلاحيه المدرک الَّذِی أفتى المجمعون عَلَى أساسه بعد الفراغ عن أصل وجوده والشک فِی صحته وصلاحته للمدركيه واستفاده تلک الفتوى منه، فيطبّق مبدأ كاشفيه الإجماع عَلَى ذاک المدرک المتمثّل فِی آيه أو روايه أو دليل عَقْلِیّ.

وَأَمَّا التطبيق الْقَوِیّ الصَّحِيح فسيأتی قَرِيباً ذكره - إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

ص: ۴۴۳

وحاصل صوره هذا التطبيق الضعيف أن يقال: إن مدرک الْمُجْمِعِينَ إذا كان عباره عن روايه مَعَيَّنَه مثلًا وشككنا فِی صِحَّه الاستناد إليها فِی تلک الفتوى المجمع عليها، فَحِينَئِذٍ نطبق حِسَاب الاِحْتِمَالاَتِ عَلَى استناد الْمُجْمِعِينَ إليها ونقول: إن هذه الروايه قد استنتج منها الفقهاء عَلَى كثرتهم هذه الفتوى المعينه، وقد يُخطأ فقيه واحد فِی الاستنتاج وفهم هذا الحكم من هذه الروايه نظراً إلى عدم تَمَامِيَّه دلالتها عَلَى الحكم مثلاً، إِلاَّ أَن افتراض خطأ جمع كبير من الفقهاء فِی ذلک منفی بحسب حِسَاب الاِحْتِمَالاَتِ، فيحصل لنا الْيَقِين أو الاِطْمِئْنَان بصلاحيه تلک الروايه للمدركيه؛ إذ لا يمكن افتراض أن كُلّ أولئک الَّذِی استندوا إليها وجعلوها مدركاً لفتواهم قد أَخْطَئُوا فِی استنادهم إليها فِی فهمهم الحكم منها، وهذا الْيَقِين أو الاِطْمِئْنَان حجه لمَن حصل له عَلَى الأقل وإن لم يكن حجه لغيره فيما إذا فرضنا حصول هذا الْيَقِين أو الاِطْمِئْنَان من مجرد جمع آراء الآخرين وملاحظه إجماعهم؛ فَإِنَّ رجوع الجاهل إليه حِينَئِذٍ سوف لا يكون من رجوع الجاهل إلى العالم، بل من رجوع الجاهل إلى الجاهل، فلا يجوز تقليده.

نعم، إذا فرضنا حصول هذا الْيَقِين أو الاِطْمِئْنَان له من الرجوع إلى مدارك المسأله وَالنَّظَر فيها لا من مجرد إجماع الآخرين، كان حُجِّيَّه لغيره أَيْضاً وجاز تقليده؛ لأَنَّهُ حِينَئِذٍ يكون من رجوع الجاهل إلى العالم.

هذا هو التطبيق الضعيف لكاشفيه الإجماع، ووجه ضعفه هو أَنَّهُ غالباً يبتلى ببعض نقاط الضعف السابقه الَّتِی ذكرناها للإجماع، كنقطه الضعف الأولى ونقطه الضعف الثَّالثه، ونقطه الضعف الخامسه من تلك النقاط، فيمكن افتراض خطأ الكل فِی استنادهم إلى هذه الروايه؛ لأَنَّ الْقَضِیَّه حدسيه لا حسيه، أو لأن اللاحق قد اعتمد عَلَی السابق وتأثر به، أو لأن هناك نكته واحده مشتركه لِكُلّ الأخطاء مثلاً.

ص: ۴۴۴

هـذا هو وجه ضـعف هـذا التطبيق، خُصُوصـاً مع الالتفـات إلی أن الإنسـان يعلم أن كثيراً من الْقَضايـا النظريه الحدسـيه كانت قد اتفقت عليهـا كلمه جمهـور العلمـاء فِی كُلّ فن، ثُمَّ انكشف بعـد ذلـک بطلانهـا وخطؤهم جَمِيعـاً؛ إذ عَلَی امتـداد خـط المعرفه البشريه تراكمت الخبرات والتجارب فانكشف خطأ تلک الحدوس ومع هذا كيف يحصل الجزم للإنسان؟

نعم، لو افترضنا أن حدوس الفقهاء وأنظارهم المتجمّعه فِی المسأله كانت قريبه من الْحِسّ وتشبهه بحيث تخلو عن نقاط الضعف المذكوره لكان لهذا التطبيق وجه وأمكن التَّمَسُّک حِينَئِذٍ بإجماعهم للكشف عن صِحَّه المدرک الَّذِی استندوا إليه فِی فتاواهم، كما إذا فرضـنا أن الفقهاء كلهم قـد اسـتندوا إلی ظهورٍ فِی روايه مَعَيَّنَه صـحيحه السـند عنـدنا، فاسـتظهروا جَمِيعاً من اللَّفْظ معنی واحـداً مِنْ دُونِ إعمـال قواعـد التعـارض والكبريات الظهوريه المعقـده، ففی مثل ذلک يحصل الوثوق عادهً بـذاک الظُّهُور لولا وجود نكته خاصه تمنع عن حصول الوثوق؛ لأَنَّ مدركهم حِينَئِذٍ هو الاستظهار، والاستظهار مسأله تشبه الْحِسّ وقريبه منه كما هو واضح.

وَحِينَئِذٍ ففی مثل ذلک يكون لمثل هـذا الإجماع نحو من الاعتبار، لا باعتبار تقليـد أولئک الفقهاء الَّذِينَ اسـتظهروا وحسن الظن بهم، بـل باعتبـار أنهم هم أنفسـهم يمثّلون العرف، بل هم العرف الأدقّ والأبصـر، فإذا كانوا يمثّلون عُرْفاً بصـيراً بحسب الحقيقه، فهم بأجمع٨هم معنی معيناً كانوا قـد اسـتظهروه من اللَّفْظ فلا محاله يحصل الجزم والاقتناع أو الوثوق بأن هـذا هو الظُّهُور العرفیّ للكلام وأن هـذا الفهم العرفیّ هو الصَّحِيـح، فيمـا إذا لم تكن هناک نكته خاصه يمكن أن تفسّـر خطئهم جَمِيعاً فِی ذاک الفهم والاسـتظهار فتكـون نكته مشـتركه لِكُلّ الأخطـاء وتمنـع حِينَئِذٍ عن حصـول الوثـوق بـذاک الفهم وتقتضـی رفع اليـد عن ذاک الاستظهار.

هذا كله إذا افترضنا أننا اكتشفنا مدرك الْمُجْمِعِينَ قَطْعاً.

وكـذلك الحال فيما إذا احتملنا مـدركيه المـدرك الفلاني عند الْمُجْمِعِينَ، أي: احتملنا أن فتاواهم قائمه عَلَى أساسه، وهو الَّذِى يُسَمَّى ب_الإجماع المحتمل المدركيه. فإن كان ذلك المدرك تَامّاً عندنا كفى لنا مدركاً للحكم بلا حاجه إلى الإجماع، وإن كان بَاطِلًا عنـدنا فمعناه أننا نحتمل خطأهم بالفعل؛ إذ نحتمل أن مـدركهم هو هذا المدرك الخاطئ عندنا، ومع احتمال خطئهم بالفعل لا معنى لكاشفيه الإجماع عَلَى أساس حِسَاب الاِحْتِمَالاَتِ.

نعم، قـد ينفعنا حِسَاب الاِحْتِمَالاَتِ لنفى كون هـذا هو مـدركهم؛ إذ نسـتبعد أن يكونوا بأجمعهم قـد اعتمدوا عَلَى هذا المدرك الباطـل واسـتندوا إليه ولم يلتفتوا جميعاً إلى فساده؛ إذ معناه اقتران غفلات كثيره صـدفهً، وهو بعيـد. وَحِينَئِذٍ فيخرج الإجماع عن كونه محتمل المدركيه ويدخل فِى الفرض الثَّانِى الَّذِى سنتكلم عنه قَرِيباً - إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى -.

هذا كله فِى الفرض الأَوَّل، وهو فرض كون الإجماع مدركياً أو محتمل المدركيه.

الإجماع الْمُرَكَّب/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِيّ الاستقرائى/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصُول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: الإجماع الْمُرَكَّب/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِيّ الاستقرائى/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصُول

وَأَمَّا فِى الفرض الثَّانِى وهو ما إذا لم نكتشف مـدركَ المجمعين ولم نجـده، ولم نجـد أَيْضاً ما نحتمل كونه مَدْرَكاً لهم، فهنا قد يَكشف إجماعُهم بِحِسَابِ الاِحْتِمَالاَتِ عن مـدرك صـحيح لم يصلنا وبه يثبت الحكم المجمع عليه، وهذا هو الَّذِى كان يسـميه سَيِّدُنَا الأُسْتَاذُ الشَّهِيدُ بالتطبيق الصَّحِيح القوىّ لمبدأ كاشـفيه الإجماع، وهو أن يُرَاد بالإجماع اسـتكشاف أصل وجود المدرك بنحو مفاد كان التامه؛ وذلك فيما إذا أجمع الفقهاء عَلَى فتوى ولم يكن عليها دليل فيما بين أيدينا من مدارك وأدلّه.

ص: ۴۴۶

وتوضيح ذلك: أننا إذا افترضـنا أن فقهاء الإماميه المعاصـرين للغيبه الصـغرى أو بُعيـدها إلى فتره كالكليني والمفيـد والمرتضـى والصـدوق والشـيخ الطوسـى - رحمهم الله - وغيرهم ممّن يُعَبَّر عنهم ب_قـدماء الأصـحاب قـد أجمعوا عَلَى رأى واحد واسـتقرّ فتواهم جَمِيعاً فِى مسأله من المسائل عَلَى حكم، ولم يكن يوجـد بأيدنا مدرك يَدُلّ عَلَى تلك الفتوى بحسب الصِّنَاعَهِ، نَظَراً إلى كون تلك الفتوى عَلَى خلاف القواعـد الْعَامَّه المنقوله مِنْ قِبَلِ نفس هؤلاء فِى كتب الحـديث مثلًا، ولم يكن بأيـدنا مُخَصِّصٌ لتلك القواعـد، ففى مثل ذلك نستكشف وجودَ مأخـذ ومـدرك دال عَلَى ذاك الحكم بأيـديهم؛ وذلك ببيان أن إفتاء أولئك الأجلاء والأساطين مِنْ دُونِ دليل ومـدرك أمر غير محتمَل فِى حقهم مع جلاله قـدرهم وتثبّتهم فِى الـدين وشـده تورّعهم عَلَى الإفتاء بلا دليل، كما أَنَّهُ لا يحتمل فِى حقّهم أن يكونوا قـد غفلوا عن أن هـذا الحكم الَّذِى أفتوا به لَيْسَ عَلَى طبق القواعد الْعَامَّه كى لا يكون بحاجه إلى دليـل خـاصّ، بـل هو عَلَى خلاف القاعـده الأوليه؛ لأنهم هم نَقَلَه القاعـده الأوليه إلينا بحسب الفرض، خُصُوصاً إذا كانت تلك القاعده واضـحه ومشهوره ومطبَّقه من قبلهم فِى نظائر المسأله، فَحِينَئِذٍ نجزم بأنهم قد استندوا فِى فتواهم

إلى مدركٍ خرجوا بموجبه عن مُقْتَضَىٰ تلك القاعده الأوليه، وهذا المدرک الْمُخَصِّص لحکم القاعده الأوليه والَّذِی لم يصلنا يتردّد فِی بادئ الأمر بين احتمالين:

الاحتمال الأَوَّل: أَنْ يَكُونَ عباره عن دليل لَفْظِيّ وروايه عن الأئمه ^ دالّه عَلَىٰ هذا الحکم الَّذِی أفتوا به، وقد استندوا إليها وبها خرجوا عن مُقْتَضَىٰ القاعده، إِلَّا أَن هذه الروايه لم تصل إلينا ولا غرابه فِی عدم وصولها.

وهذا الاحتمال ساقط عَادَةً؛ وذلک لأَنَّهُ لو كان توجد لديهم روايه من هذا القبيل قد استندوا إليها وأفتوا عَلَىٰ أساسها، فلماذا لم يذكروها فِی كتبهم الفقهيه الاستدلاليه ولا ـ فِی مجاميعهم الحديثيه الروائيه؟ إذ من غير المعقول أنهم جَمِيعاً استندوا إلى روايه واضحه الدِّلَالَه عَلَىٰ ذلک، ولذا أجمعوا عَلَىٰ مضمونها، ومع ذلک لم يتعرّض لذكرها أحد منهم مع أنهم أصحاب مجاميع حديثيه وكتب فِقْهِيَّه استدلاليه، وطالما تعرّضوا لرواياتٍ رغم أَنَّهَا ضعاف ورغم أنهم لم يستندوا إليها سنداً أو دلالةً، فضلا عن ما يستندون إليه من الصحاح، بل كيف يحتمل ذلک بشأنهم مع ملاحظه أن فتاواهم ومتونهم الفقهيه كانت عَلَىٰ حسب الروايات الوارده غالباً ولم تكن عباره عن تفريعات وتشقيقات مستقلّه كما فِی المتون الفقهيه المتأخره، فكيف يفترض وجود روايه لم يجعلوا لها متناً فِی كتبهم وغفلوا عنها نهائيا؟

ص: ۴۴۷

كُلّ هـذا يوجب العلمَ عَادَةً بسقوط هـذا الاحتمـال واليقين أو الاطمئنـان بعـدم وجود مثـل هـذه الروايه، وَبِالتَّالِى يوجب تعيّن الاحتمال الثَّانِى.

الاحتمال الثَّانِى: أَنْ يَكُونَ ذاك المدرک الَّذِى استند إليه المجمِعون والَّذِى لم يصلنا عباره عن دليل لُبِّىّ غير لَفْظِىّ وارتكاز عَامّ عـاشوه فِى وجـدانهم ولمسـوه فِى الطبقه السـابقه عليهم والجيـل الَّذِى كـان قبلهم وهـو جيـل أصـحاب الأئمه ^ الَّذِى هو حلقه الوصل بين هؤلاء الفقهاء المجمِعين وبين الأئمه ^، ومنهم انتقل كُلّ هذا العلم والفقه إليهم.

فالفقهـاء تلقّوا الحكم الَّذِى أفتوا به لا ـ بشـكل دليل لَفْظِىّ وروايه، بل بشـكل هـذا الارتكاز الْعَامّ الَّذِى كان مَوْجُوداً لـدى الجيل السابق عليهم.

وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ هذا الارتكاز لَيْسَ دَلِيلًا لَفْظِيّاً وروايةً محددَّةً كى تُنقَل وتدوَّن فِى الكتب الفقهيه فِى مقام الِاسْتِدْلَالِ الفقهى أو فِى المجـاميع الروائيه فِى مقـام جمع الأحاديث، بل هو مسـتفاد بشـكل من الأشـكال من مجموع دلالات السُّنَّه ومفاداتها من فعل الْمَعْصُوم أو تقريره أو قوله عَلَى إجمالها، ولهـذا لم يُضـبط فِى أصل من الأُصُول، فهـذا الارتكاز يكشف عن جامع السُّنه ووجود سُنَّهٍ إجمالا ـ إمـا قولاً أو فِعْلًا أو تقريراً تثبت هـذا الحكم الشَّرْعِىّ، لا أَنَّهُ يكشف عن خصوص قول الْمَعْصُوم أو فعله بالخصوص، وإجماع الفقهاء الأقدمين يكشف عن وجود هذا الارتكاز الْعَامّ عند جيل أصـحاب الأئمه ^، وهذا هو التفسير الوحيد الَّذِى تلتئم به قطعيّاتنا الوجدانيّه فِى المقام، وَحَيْثُ أَنَّ الارتكاز المذكور شـىء بعيد عن الحدس وقريب من الحس لو لم يكن حسياً، وليس كالبراهين الْعَقْلِيَّه الحدسيه، فلا يقال: لعلّهم أَخْطَئُوا جَمِيعاً فِى فهمه، فالخطأ فِى هذا الارتكاز غير محتمل عَادَةً.

إذن، فيحصل بـذلك القطع بِالْحُكْمِ الشـرعى، باعتبار أن الإجماع قائم عَلَى أساس الإحساس بهـذا الارتكاز، والارتكاز قائم عَلَى أساس الحسّ، فلا محاله يحصل الجزم أو الوثوق بالحكم، لكن ضـمن شروط وتحفّظات يجب أخذها بعين الاعتبار لِتُتِمَّ كاشفيه الإجماع حسب حِسَاب الِاحْتِمَالَاتِ، وسنذكرها قَرِيباً - إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى -.

ص: ۴۴۸

هذا هو التطبيق الصَّحِيح والأقوى لمبدأ كاشفيه الإجماع، وبما قلنا اتضح أن هذا التطبيق إِنَّمَا يصح فِي إجماع القدماء من فقهائنا الذين تلوا عصر الرواه وأصحاب الأئمه ^، ولعلّ ذاک الارتكاز الَّذِی ذكرناه لم يكن اسمه غير الإجماع، ولذلك كثرت دعوى الإجماع مِنْ قِبَلِ الشيخ الطوسی والمفيد والصدوق - رحمهم الله - لَكِنَّهُ إجماع غير مكتوب وهو الَّذِی نسمّيه اليوم ب_الارتكاز. فعند ما يدّعی الشيخ الطوسی مثلًا الإجماعَ عَلَىٰ شیء، قد يكون المقصود به هو الإجماع غير المكتوب الَّذِی حقيقته عباره عن الارتكاز الَّذِی ذكرناه.

وهذا التطبيق كما يَتُمّ فِی مسأله من المسائل الَّتِی تعرض لها هؤلاء الفقهاء القدماء وطرحوها للبحث فِی كتبهم ومتونهم واتفقوا فيها عَلَىٰ فتوى معيّنه، كذلك يَتُمّ فِی مسأله لم يتعرضوا لها ولم يطرحوها للبحث فِی كتبهم ومتونهم الاستدلاليه والحديثيه، فإذا اطّلعنا مثلًا عَلَىٰ متونهم الفقهيه ووجدناهم يتفقون عَلَىٰ فتوى مِنْ دُونِ أن يعنونوا المسأله ويطرحوها للبحث، فَحِينَئِذٍ يأتی نفس هذا التطبيق.

والنكته فِی ذلک هی أن هذه الفتوى إذا أخذناها من متونهم الفقهيه فأيضا نقول بشأنها: إِنَّهُ لا يحتمل صدورها منهم بلا دليل ومدرک، ولا يحتمل كون مدركها روايه أهملوا ذكرها (كَمَا عَرَفْتَ)؛ فَإِنَّ كتب الفقه حينذاک كانت حسب متون الروايات، ولا يحتمل أن هذا الحكم كان مفاد روايه خاصه وصلت إليهم بطرقهم ثُمَّ لم يعنونوا مسأله بإزاء مفاد تلك الروايه وغفلوا جَمِيعاً عن ذلك؛ فَإِنَّ هذا بعيد جِدّاً، فيحصل الوثوق بأنهم تلقوا الحكم من الارتكاز الَّذِی عاشوه، والَّذِی لمسوه فِی الجيل المتقدم عليهم وهو جيل الرواه وأصحاب الأئمه ^.

وفی ضوء ما ذكرناه تندفع الإشكالات المعروفه الَّتِی أُورِدَتْ عَلَىٰ التَّمَسُّک بالإجماع، ونختار منها فيما يلی أربعه وهی:

الإشكال الأوَّل: هو النقاش الصغروىّ فِى كَيْفِيَّه تحصيل الإجماع، وذلك باعتبار أننا لسنا قادرين عَلَىٰ الاطّلاع عَلَىٰ آراء جميع الفقهاء بِالنِّسْبَهِ إلى أىّ عصرٍ من العصور، ولا نقطع بعدم وجود فقيهٍ فِى ذاك العصر يخالف الرأى الَّذِى وصلنا من ذاك العصر إلا فِى الضروريات وما يتلو تلوها، فكم من فقيهٍ لم يكتب فتواه، وكم ممّن كتب فتواه لم يصل كتابه إلينا، وغايه الأمر نفترض أن أقوال العلماء الذين وصلت إلينا أقوالهم أورثت لنا القطع بأن العلماء الآخرين الذين كانوا واقعين فِى خطّهم والتلامذه الذين تربّوا عَلَىٰ أيديهم كانوا أَيْضاً يرتئون نفس الرأى، ولكن كيف نعرف آراء الآخرين الذين كانوا معاصرين لأساتذتهم وكانت لهم تحقيقات وأتباع، إلا أنهم انقرضوا وانتهت مدرستهم وبقى هذا الخط الْعَامّ؟

مثل ما وقع فِى العصر القريب حيث كان الشيخ هادى الطهرانى معاصراً للعَلَمَيْنِ المحقق الخراسانى صاحب الكفايه، والسيد اليزدى صاحب العروه، وكانت له آراء وطلاب ومدرسه ولكن انقرضت مدرسته وبقى هذا الخط الموجود الآن.

والحاصل أَنَّهُ كيف يمكن تحصيل الإجماع بعد الالتفات إلى أن الأقوال الواصله إلينا فِى المسأله هى عَلَىٰ أحسن التقادير عباره عن فتاوى أصحاب الكتب والمجاميع ممّن كانت له كتب ومجاميع، أو كان له منبر يجل تحته أصاحب كتب، وأصحاب الكتب أو المنابر هؤلاء هم الذين وصلت إلينا آراؤهم ونُقلت إلينا فتاواهم، ولكن هذا المقدار لا يمكن أن يمثّل إجماع علمائنا فِى عصر واحد، فضلاً عن أكثر من عصر؛ إذ لَيْسَ كُلّ فقهاء الإماميه كانوا إما أصحاب كتب أو أصحاب منابر، بل كثيرون منهم لم يكن لهم كتب ولا مجاميع، أو كانت لهم كتب لكنها غير مشتهره بحيث يُنظر إليها ويؤخذ منها؛ لأَنَّهَا لم تكن تؤخذ بنظر الاعتبار فِى مقام جمع الفتاوى وأخذ الأقوال، ولهذا نجد أن من يُنقل عنهم عَادَةً الفتاوى الفقهيه وتُذكر أسماؤهم فِى مجال نقل الأقوال عددٌ قليل نسبياً، مع أننا نجزم أن عدد علمائنا الإماميه الاثنى عشريه فِى تلك العصور يزيد عن هذا العدد، وليس هذا إلا لأَنَّ عَدَداً كبيراً منهم لم تُدوَّن لهم أسماء، وبقوا خارج دائره الآراء، إما لبُعدِهم عن المراكز والحوزات الَّتِى كانت تصدر منها الآراء، كمن كان يسكن النواحى والأقطار النائيه جِدّاً، أو كان مغموراً فِى وسطه وبيئته، أو لسبب آخر وهكذا.. وَحِينَئِذٍ فتحصيل الإجماع فِى المقام غير ممكن.

ص: ۴۵۰

العنوان: الإجماع الْمُرَكَّب/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِيّ الاستقرائى/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصول

وهذا الإشكال قد ظهر جوابه مِمَّا تَقَدَّمَ، فنحن لا نؤمن بالإجماع بما هو إجماع عَلَىٰ أساس بعض المباني القديمه فِي حُجِّيَّه الإجماع (كمبنى دخول الْمَعْصُوم × فِي المجمعين، وهو المسمَّى ب_الإجماع الدخولي، وكمبنى قاعده اللطف المتقدمه القائله بأن لطف الله تعالى بعباده يقتضي أن لا يجعلهم يُجمعون عَلَىٰ الخطأ) كي يقال فِي المقام: إننا نحتمل أَنْ يَكُونَ ذاك الَّذِي لم نعرف رأيه ولم نطّلع عَلَىٰ فتواه هو الإمام الْمَعْصُوم ×، فلم نُحرز دخول الْمَعْصُوم × فِي المُجمعين فلا يكون هذا الإجماع حجه، أو يقال: إننا نحتمل أَنْ يَكُونَ ذاك الَّذِي لم نعرف رأيه مخالفاً للمُجمعين فِي المسأله، فلا تنطبق قاعده اللطف، ولا يلزم من إجماع المجمعين إجماع الكل عَلَىٰ الخطأ كي يتنافى مع لطف الله تعالى، وَإِنَّمَا نؤمن بالإجماع عَلَىٰ أساس حِسَاب الاِحْتِمَالاَتِ واستبعاد اشتباه الجميع وخطئهم؛ فقد يحصل لنا العلم واليقين من نفس آراء الجماعه الذين وصلت إلينا آراؤهم وإن لم نطّلع عَلَىٰ آراء سائر فقهاء الإماميه.

إذن، فبالتأمل فيما قلناه فِي تقرير حُجِّيَّه الإجماع يظهر أننا لا نتبع عنوان الإجماع بما هو هو؛ إذ لم يقع هذا العنوان موضوعاً للحجيه أو الأثر الشَّرْعِيّ، وَإِنَّمَا المناط فِي حُجِّيَّتُه هو الكشف عن ارتكاز أصحاب الأئمه × المعاصرين لهم والمعاشرين معهم، وهذا يكفي فيه الجيل الطليعي المتقدم من فقهائها الأبرار الأقدمين الذين كانوا هم حمله علم أولئك وامتداد فقههم، فضمّ غيرهم من علماء الشيعه ممّن لم يكن بمستواهم عِلْماً أو مكانهً وقرباً من محاور فقه آل البيت ^ أو اهْتِمَاماً بتلقّيه وضبطه ونقله لَيْسَ دَخِيلاً فِي ملاك الْحُجِّيَّه شرحناه وهو الكشف عن الارتكاز بِحِسَابِ الاِحْتِمَالاَتِ الكاشف عن رأى الْمَعْصُوم × ونظره.

ص: ۴۵۱

وَالْحَاصِلُ أَنَّنَا لسنا فِي مقام مناقشه لفظ الإجماع وعنوانه؛ إذ لا دليل شرعي عَلَىٰ حُجِّيَّه الإجماع بلفظه وعنوانه حتَّى يستشكل ويقال: إِنَّهُ كيف حصل الإجماع؟ وَإِنَّمَا الدَّلِيل عباره عن كشف الإجماع كشفا عَقْلِيّاً قَطْعِيّاً قَائِماً عَلَىٰ أساس حِسَاب الاِحْتِمَالاَتِ.

ولا إشكال فِي أن هؤلاء الذين وصلت إلينا آراؤهم وهي فِي معرض الوصول هم طليعه علماء الإماميه، وهذا المقدار يكفي بِحِسَابِ الاِحْتِمَالاَتِ عندنا.

وَحِينَئِذٍ نقول: إن هذا العدد من علماء الإماميه هم الذين اتفقوا، وَبِحِسَابِ الاِحْتِمَالاَتِ تنفى أَنْ يَكُونَ اتفاقهم مِنْ دُونِ دليل ومدرك، وننفي أَيْضاً أَنْ يَكُونَ اتفاقهم لروايه حصلوا عليها، وَحِينَئِذٍ يتعيّن أَنْ يَكُونَ اتفاقهم باعتبار الارتكاز الْعَامّ الَّذِي شرحناه.

ومن أجل أن موضوع الْكَاشِفِيَّه والحجيه لَيْسَ هو الإجماع بعنوانه، بل موضوعها هو الارتكاز الْعَامّ بِحِسَابِ الاِحْتِمَالاَتِ، فلهذا قد يَتِمّ الإجماع ويتحقق حتَّى فِي مورد وجود الخلاف، وذلك فيما إذا كان المخالف سنخ مخالف ونوع شخص لا يطعن بِحِسَابِ الاِحْتِمَالاَتِ ولم يكن مُضِرّاً به بلحاظ مستواه ووضعه العلمي أو بلحاظ ظرفه التَّأْرِيخِيّ، أو بلحاظ خصوصيته فِي آرائه، بأن كان

منعزلاً عن التَّيار الفقهى الإِمَامِىّ أو مَعْرُوفاً بمبانٍ أخرى غير متعارفه وباطله فِى الفقه الإِمَامِىّ وخارجه عن روحه وإطاره الْعَامّ، وَبِالتَّالِى كانت مخالفته غير متعارفه؛ فَحِينَئِذٍ يَتُمّ الإجماع ويتحقق وإن وجد مخالف من هذا القبيل؛ وذلك لما عرفت بِحِسَابِ الاِحْتِمَالاَتِ.

وهذا بخلاف ما إذا كان المخالف ممَّن هو فِى صميم المرتكزات الشَّرْعِيَّه والمتشرعيه كالمفيد والصدوق – رحمهما الله – ونحوهما؛ فَإِنَّ وجود المخالف الَّذِى هو من هذا القبيل سوف يكون مُضِرّاً بتحقق الإجماع حتَّى لو كان عدده قليلاً؛ لأَنَّ المفروض هو أن هذا المخالف سنخ مخالف قد وقع فِى محور هذه الارتكازات كالشيخ المفيد والشيخ الصدوق والسيد المرتضى والشيخ الطوسى – رحمهم الله – وأمثالهم الذين هم عَلَىٰ رأس المبانى الفقهيه ومن صميم هذه المرتكزات، فمثل هؤلاء خلافهم يضر بِحِسَابِ الاِحْتِمَالاَتِ، وَحِينَئِذٍ يجب عَلَىٰ الفقيه أن يفتّش عن خصوصيات المخالف حتَّى يمكنه أن يُجرى حِسَابِ الاِحْتِمَالاَتِ أو لا يجريه.

ص: ۴۵۲

الإشـكال الثَّانِي: هو النقـاش الكبروى فِي حُجِّيَّه الإجمـاع بعـد الفراغ عن تحصـيله، وذلـك بـالقول بـأن فقهـاء عصـر الغيبه كانوا محرومين من مصاحبه الإمام ×، فليس إجماعهم كاشـفاً عن رأى الْمَعْصُوم ×؛ فَإِنَّ إجماع أصحاب شخصٍ إِنَّمَا يكشف عن رأى ذاك الشـخص أو ذوقه فيمـا إذا كـانوا فِي موقعٍ يمكنهم فيه الاِتِّصَـال المباشـر به وبأفكاره وذوقه وأخـذ الرأى منه، وَأَمَّا إذا كان محجوباً عنهم وكانوا محجوبين عنه وليس بينهم إلا الظنون والحدس فاتفاقهم لا يكشف عن رأيه.

ومقامنا من هذا القبيل؛ فَإِنَّ فقهاء عصـر الغيبه وإن كانوا هم أصـحاب ولى العصـر الإمام الغائب - سلام الله عليه وعجل الله تعالى فرجه الشـريف - لكنهم محرومون من التشرف بالوصول إليه وأخذ العلم منه، وَحِينَئِذٍ فِي مثل هذه الحاله لا يكشف اتفاقهم عَلَی شيء عن رأيه ×.

وهذا الإشـكال أَيْضاً قد ظهر جوابه مِمَّا تَقَدَّمَ؛ فَإِنَّنا فِي التطبيق الثَّانِي الأقوى والصـحيح لمبدأ كاشفيه الإجماع لم نحاول الكشف عن رأى الْمَعْصُوم × مباشـره من خلال إجماع الفقهاء، كى يقال: إن الْمَعْصُوم × محجوب عنهم، بل افترضـنا وسيطاً بين الإجماع وبين رأى الْمَعْصُوم ×، وهو الارتكاز المتلقّى من جيل أصحاب الأئمه ×؛ فإجماع الفقهاء الأقدمين يكشف عن وجود ارتكاز فِي الطبقه الَّتِي هى أصـل الروايـات وهمزه الوصـل بين الأئمه × وبين هؤلاء الفقهاء، وارتكاز هـذه الطبقه كاشف لا محاله عن رأى الْمَعْصُوم ×؛ إذ لم يكن الْمَعْصُوم محجوباً عن هـذه الطبقه، بل إن هـذه الطبقه كانت معاشـره ومعاصـره للمعصوم وقد تلقّت كُلّ تصوراتها منه.

الإشـكال الثَّالِث: هو النقاش الكبروى أَيْضاً فِي حُجِّيَّه الإجماع بعد الفراغ عن تحصـيله، وهو ما ذكره المحقق الإِصْفِهَانِيّ ((۱)) ويستفاد من كلامه الاعتراض عَلَی اكتشاف قول الْمَعْصُوم × من الإجماع بنقطتين:

۱- (۱) - الإِصْفِهَانِيّ، نهايه الدرايه: ج۳، ص۱۸۵-۱۸۶..

الأولی: أن غایه ما یتطلّبه افتراض أن الفقهاء لا یُفتون مِنْ دُونِ دلیل هو أن یکونوا قد استندوا إلی روایهٍ عن الْمَعْصُوم × اعتقدوا ظهورها فِی إِثْبَات الْحُکْم الشَّرْعِیّ وحجیّتها سنداً؛ فَإِنَّ هذا هو غایه مَا یَقْتَضِیهِ إجماع الفقهاء عَلَیٰ حکم نَظَراً إلی تورّعهم وعدالتهم وعدم إفتائهم مِنْ دُونِ دلیل وروایه، فَلَا بُدَّ من افتراض أن هناک دَلِیلاً وَمَدْرَکاً استندوا إلیه، وهذا یکشف إِجْمَالاً عن وجود روایه تَامَّه عرفوها ووصلت إلیهم ولم تصلنا، ولذلک أفتوا.

إلا أَنَّهُ لا ضمان لنا لافتراض أن ما تَمَّ عندهم من روایهٍ سنداً ودلاله یَتِمّ عندنا أَیْضاً سَنَداً ودلالهً لو وصلنا، فلیس من الضروری أَنْ تَکُونَ الروایه فِی نظرنا لو اطّلعنا علیها ظاهرهً فِی نفس المعنی الَّذِی استظهروه منها؛ وذلک لالتفاتنا إلی نکتهٍ خفیت علیهم کما یقع ذلک کثیراً.

کما أَنَّهُ لَیْسَ من الضروری أَنْ یَکُونَ اعتبار الروایه سَنَداً عند المُجمعین مساوقاً لاعتبارها سَنَداً عندنا أَیْضاً؛ وذلک لاختلاف المبانی فِی تصحیح الأسانید؛ فقد لا نبنی نحن إلا عَلَیٰ حُجِّیَّه الخبر الصَّحِیح وهو ما اتصل سنده إلی الْمَعْصُوم بِالإِمَامِیّ العدل، بینما یکون المجمعون قد عملوا بالروایه لبنائهم عَلَیٰ حُجِّیَّه الخبر الحَسَن وهو ما اتصل سنده إلی الْمَعْصُوم × بِالإِمَامِیّ الممدوح من غیر نص عَلَیٰ عدالته، أو حُجِّیَّه الخبر الموثَّق وهو ما کان فِی سنده شخص نصّ الأصحاب عَلَیٰ توثیقه مع فساد عقیدته.

إذن، فالجزم بتمامیه تلک الروایه سنداً ودلالهً عندنا غیر ممکن، فلا یکشف لنا إجماعهم عن قول الْمَعْصُوم × ووجود دلیل معتبر عَلَیٰ الْحُکْم الشَّرْعِیّ.

الثَّانیه: أن أصل کشف الإجماع عن وجود روایه خاصه صحیحه سنداً وتامه الدِّلَالَه عَلَیٰ الحکم قد وصلتهم ولم تصلنا أمر غیر صحیح؛ فَإِنَّ إجماعهم لا یکشف عن شیء من هذا القبیل؛ لأَنَّ هذا الکشف إِنَّمَا کان یقوم عَلَیٰ أساس استبعاد إفتائهم مِنْ دُونِ دلیل وعن غفلهٍ أو تقصیر واستغراب ذلک بشأنهم کما قلنا، ولکن فِی قبال هذا الاستغراب والاستبعاد یوجد استبعاد آخر وهو أَنَّهُ لو کانت هناک روایه من هذا القبیل قد وصلتهم إذن فلماذا لا نراها فِی مدوَّناتهم ومجامیعهم الروائیه الَّتِی هی مصادر الحدیث؟ فنحن لو کنّا نجد فِی مصادر الحدیث روایه من هذا القبیل إذن لکانت واصله بنفسها إلینا لا بالإجماع، وکان لَا بُدَّ علینا حِینَئِذٍ من تقییمها بصوره مباشره.

أَمَّا حيث أننا لم نجد شَيْئاً من هذا، فافتراض وجود روايه وصلتهم واستندوا إليها جَمِيعاً فِی فتواهم وهم أصحاب المجاميع والمتون الفقهيه ومع ذلک لم يذكروها فِی تلک المجاميع والمتون ولم ينقلوها لنا، ولذا لم تصلنا مع أنهم هم حمله الروايات إلينا افتراض غريب وبعيد جِدّاً؛ إذ كيف نفسِّر حِينَئِذٍ عدم ذكر أحد من المُجمعين لهذه الروايه فِی شيء من كتب الحديث أو الإِسْتِدْلِال مع أَنَّهَا هی الأساس لفتواهم، عَلَیٰ الرغم من أنهم يذكرون من الأَخْبَار حَتَّی ما لا يستندون إليه فِی كثير من الأحيان، فقد نقلوا الغثّ والسمين والصحيح والسقيم من الروايات؟

وهذا الإشكال أَيْضاً قد ظهر جوابه ممّا حقّقناه وقلناه فِی كاشفيه الإجماع.

فالجواب عَلَیٰ النُّقْطَه الثَّانيه من الإشكال هو أن مسلكنا فِی الإجماع لم يكن عباره عن أن نكتشف من خلال إجماع أهل النَّظَر والفتوى من فقهاء عصر الغيبه المتقدمين وجود مدركٍ روائی وصلهم ولم يصلنا، كی يقال: إن عدم ذكر تلک الروايه وتدوينها فِی كتب الحديث والفقه أمر غريب وبعيد جِدّاً، وَإِنَّمَا طريقتنا فِی الإجماع هی أن نكتشف من خلاله (فِی حاله عدم وجود دليل لَفْظِیّ محدَّد للمُجمعين) ارتكازاً ووضوحاً فِی الروايه متلقّى من الطبقات السابقه عَلَیٰ أولئک الفقهاء المتقدمين، أَیْ: أن الإجماع يكشف عن أن هذا الحكم المجمع عليه كان أمراً مركوزاً فِی ذهن أصحاب الأئمه ^ وواضحاً لديهم، والفقهاء لَمَسوا هذا الارتكاز والوضوح فيهم وأخذوه منهم؛ لأَنَّ أخذ هذا الارتكاز والوضوح وتلقّيه هو الَّذِی يفسّر حِينَئِذٍ إجماع فقهاء عصر الغيبه المتقدمين عَلَیٰ الرغم من عدم وجود مستند لَفْظِیّ مشخَّص بأيديهم.

ونفس هذا الاستغراب الَّذِی ذكره المحقق الإِصْفِهَانِیّ (وهو أَنَّهُ لماذا لا نرى أثراً لتلک الروايه فِی كتبهم؟) دليلٌ عَلَیٰ أن مدرک المُجمعين لم تكن روايهً، بل كان ارتكازاً، وهذا الارتكاز والوضوح لدى تلک الطبقات المشتمله عَلَیٰ الرواه وحمله الحديث من معاصری الأئمه ^ يكشف عادهً عن وجود مُبَرِّرَات كافيه فِی مجموع السُّنه الَّتِی عاصروها من قول وفعل وتقرير أوحت إليهم بذلک الوضوح والارتكاز.

فإجماع الفقهاء يكشف عن ارتكاز الرواه، وهـذا الارتكاز يكشف إجمالاً عن جامع السُّنه، فالإجماع كاشف عن السُّنه بالواسـطه، وبهذا يزول الاسـتغراب المذكور القائل إنهم كيف لم يذكروا هذه الروايه؟ إذ لم نفترض أن المُجمعين من فقهاء عصـر الغيبه قد تلقّوا روايه محدَّده ولم يشـيروا إليهـا فِى كتبهم، بـل نفترض أنهم تلقّوا مـا هو أقوى من الروايه، أى: تلقّوا جَوّاً عَامّاً من الاقتنـاع والارتكاز (لدى الرواه) الكاشف عن جامع السـنه كشـفاً تَكْوِينِيّاً قَطْعِيّاً بِالنَّحْوِ المتقدم شرحه، فمن الطبيعى أن لا تُذكر فِى كتبهم روايه بعينها.

وفى هـذا الضوء يتضح الجواب عَلَىٰ النُّقْطَه الأولى من الإشـكال أَيْضاً؛ لأَنَّ الَّذِى نريد اكتشافه من خلال الإجماع لَيْسَ عباره عن روايه اعتيـاديه، كى يُعترض عَلَىٰ ذلـك بـأن من المحتمل عـدم تَمَامِيَّه تلك الروايه عنـدنا سـنداً أو دلالهً، بل نريـد أن نكتشـف بالإجماع هذا الجوّ الْعَامّ من الاقتناع والارتكاز الَّذِى يكشف بدوره عن الدَّلِيل الشَّرْعِىّ.

الإجماع الْمُرَكَّب/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِىّ الاستقرائى/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصُول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: الإجماع الْمُرَكَّب/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِىّ الاستقرائى/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصُول

وجوهر النكته فِى المقام هو افتراض الوسيط بين إجماع أهل النَّظَر والفتوى من فقهاء عصر الغيبه وبين الدَّلِيل الشَّرْعِىّ المباشر من الْمَعْصُوم ×، وهذا الوسـيط عباره عن الارتكاز لدى الطبقات السابقه عَلَىٰ الفقهاء من حمله الحديث وأمثالهم من معاصرى الأئمه ^، وهذا الارْتِكَاز هو الكاشف الحقيقى عَنِ الدَّلِيلِ الشَّرْعِىِّ.

ومن هنا نرى أن أىّ بـديل للإجماع يُثْبِتُ لنا هـذا الوسـيط ويكشف عنه فَإِنَّهُ سوف يؤدى نفس الـدور الَّذِى يؤديه الإجماع، فإذا أمكن مثلاً أن نسـتكشف بقرائن مختلفه أن سيره الْمُتَشَرِّعَه المعاصرين للأئمه × والمخالطين لهم، واقتناعاتهم ومرتكزاتهم كانت منعقده عَلَىٰ الالتزام بحكم مُعَيَّن، كفى ذلك فِى إثبات هذا الحكم.

ص: ۴۵۶

وقـد ثبـت فِى بحث السِّيرَه عنـد الْكَلاَم عن طرق إثبـات السِّيرَه مـا ينفـع فِى مجـال تشـخيص بعض هـذه القرائن من قبيـل النقل التَّأْرِيخِىّ الْعَامّ، أو النقل الخاص فِى نطاق الروايات الفقهيه الَّتِى تعكس ضِمْناً جوانب من حياه الرواه وَالْمُتَشَرِّعَه.

ومن قبيـل أَنْ يَكُونَ عـدم انعقاد السِّيرَه عَلَىٰ هـذا الحكم مسـتلزماً لأمرٍ هو منتفٍ وجـداناً، كالسـيره عَلَىٰ الاجتزاء بالمسـح ببعض الْكَفّ فِى الوضوء وعـدم الالتزام بالمسـح بِتَمَام الْكَفّ؛ فَإِنَّ عدم انعقاد هذه السِّيرَه معناه قيام السِّيرَه لدى الْمُتَشَـرِّعَه عَلَىٰ الْمَسْـح بِتَمَام الْكَفّ, وَحَيْثُ أَنَّ هذا الْفِعْل بنفسه لا يكفى لإثبات الوجوب، فَلَا بُدَّ من وجود اسـتعلام عَنِ الْحُكْم بين الرواه؛ لأَنَّ المسأله محل ابتلاء، وَالْمَسْح بِتَمَامِ الْكَفِّ فيه عِنَايَهٌ فائقه، فَلَا بُدَّ من افتراض كثره الاستعلام عَلَىٰ حكمه، وحيث لا داعى عَلَىٰ الإخفاء فَلَا بُدَّ من افتراض وصول بعض الأسئله والاستعلامات إلينا، بينما لم يصلنا وجداناً شىء معتدّ به فِى الروايات، إذن فَلَا بُدَّ من افتراض قيام السِّيرَه عَلَىٰ الاجتزاء بِالْمَسْحِ بِتَمَامِ الْكَفِّ.

الإشـكال الرَّابع: هو النقـاش الكبروى أَيْضاً فِى حُجِّيَّه الإجماع بعـد الفراغ عن تحصـيله، وهو الاعتراض الَّذِى وجّهه بعض علمائنا الأخباريين الذين حصـروا الدَّلِيل الشَّرْعِىّ فِى الكتاب والسـنه بدعوى استفاده هذا الحصر من الروايات الداله عَلَىٰ حصر المرجعيه بالقرآن والسنه، والإجماع خارج عن هذا الحصر.

وهـذا الإشـكال أَيْضاً ظهر جوابه مِمَّا قررّناه فِى وجه حُجِّيَّه الإجماع؛ فَإِنَّ الحصـر المـذكور سوف يأتى الْكَلَام عنه بالتفصـيل فِى بحث حُجِّيَّه الدَّلِيل العقلى - إِنْ شَاءَ اللَهُ تَعَالَى -، فهناك يقع الْكَلَام فِى صِحَّه كبرى حصـر الدَّلِيل والمرجع بالقرآن والسنه، أَمَّا هنـا فنقول بعـد فرض تسـليم الحصـر وصـحته كبرويـاً: إِنَّنَا لا نجعل الإجماع فِى عرض الكتاب والسـنه، بل نراه كاشـفاً (بواسـطه الاِرْتِكَاز الَّذِى وضّحناه) عن السنه، والسنه هى الحجه وهى المرجع وَالدَّلِيل.

ص: ۴۵۷

فالإشـكال المذكور بعدم تسليم الحصر إِنَّمَا يمنع عن حُجِّيَّه الإجماع لو بنينا حُجِّيَّتُه عَلَى المبانى الأخرى غير المبنى الَّذِى سلكناه فِى حُجِّيَّتُه (كـالمبنى الأَوَّل الَّذِى بنى حُجِّيَّه الإجماع عَلَى قاعـده اللطف الْعَقْلِيَّه فأصـبح الإجماع دَلِيلًا عَقْلِيّاً عَلَى الحكم الشَّرْعِىّ، وكـالمبنى الثَّانِى الَّذِى بَنى حُجِّيَّه الإجمـاع عَلَى أسـاس التعبـد الشَّرْعِىّ فأصـبح الإجمـاع دَلِيلًا شَرْعِيّاً وحجه شـرعيه عَلَى الْحُكْمِ الشَّرْعِىِّ بينما هو لا الكتاب ولا سنه.

فَحِينَئِذٍ بإمكـان صاحب الإشـكال أن ينفى الْحُجِّيَّه الشَّرْعِيَّه عـن الإجمـاع بروايـات الحصـر وينـاقش فِى دليليه العقـل فِى مجـال الاستنباط وَإِنَّمَا نحن بنينا حُجِّيَّه الإجماع عَلَى أساس الكشف القطعى (عَلَى حَدّ كاشفيه التَّوَاتُر) عن السنه، بل عن سنه قويه قطعيه واصله بِالتَّوَاتُرِ لَكِنَّهَا سنه إِجْمَاليه بِالنَّحْوِ الَّذِى عرفت ولَكِنَّهَا عَلَى أىّ حال حجه، فلم نخرج عن الحصر وعن الكتاب والسُّنه.

هـذه هى الإشـكالات المهمه الَّتِى أوردت عَلَى التَّمَسُّك بالإجماع، وقد عرفنا الجواب عليها، وعرفنا أن جوهر النكته فِى الجواب عليها عباره عن افتراض ذاك الوسيط بين الإجماع وبين الدَّلِيل الشَّرْعِىّ المباشر من الْمَعْصُوم ×، وهو الاِرْتِكَاز والوضوح المتلقّى من جيل الرُّواه.

وعلى هـذا الأسـاس الَّذِى بنينـا عليه مبـدأ كاشـفيه الإجمـاع فِى تطبيقه الأقوى والصـحيح، يمكننا أن نـذكر الشـروط والتحفظات الأساسيه الَّتِى وعدنا سَابِقاً بذكرها وَالَّتِى يجب أخذها بنظر الاعتبار لتتمّ كاشفيه الإجماع حسب حِسَاب الاِحْتِمَالَاتِ وهى العناصر والخصوصـيات الَّتِى لَا بُدَّ من توفرها فِى الإجماع كى يكون كَاشِفاً عَنِ الدَّلِيلِ الشَّرْعِىِّ بالطريقه الَّتِى ذكرناها (أى: يكون كَاشِفاً عن الاِرْتِكَاز الكاشف عن السنه) وهذه العناصر يمكن تلخيصها فِى أربعه أمور:

الأَوَّل: أَنْ يَكُونَ الإجماع مُشْـتَمِلًا عَلَى فتاوى الأقـدمين من فقهاء الإماميه وهم فقهاء عصـر الغيبه الصـغرى وبُعيدها الَّذِينَ يتّصـل عهـدهم بعهـد الرواه وحمله الحـديث والمتشرعين المعاصـرين للمعصومين ^؛ لأَنَّ هؤلاء هم الَّذِينَ يمكن أن يكشـفوا لنا عن وجود ارتكـاز عَـامّ وجوٍّ من الاقتنـاع والوضوح لـدى طبقه الرواه والمعاصـرين للأئمه ×، وَأَمَّا الفقهاء المتأخرون عن هؤلاء فليس لفتاواهم هـذا الأثر الَّذِى نتوخّاه ونطلبه، ولا يكشف عن ذلك الاِرْتِكَاز لعـدم اتصال عهدهم بعهد المعاصـرين للأئمه ×، فإذا لم تكن المسـأله إِجْمَاعِيَّه عنـد أولئك الأقـدمين فلا يفيـدنا مجرد إجماع الفقهاء الَّذِين تأخروا عنهم؛ لأَنَّ التطبيق الصَّحِيـح والأقوى لمبدأ كاشفيه الإجماع كان قَائِماً عَلَى أساس ذاك الاِرْتِكَاز الَّذِى لا يكشف عنه مجرد إجماع المتأخرين.

الثَّانِی: أن لاـ يكون الإجماع مَـدْرَكِياً ولا محتمل المـدركيه، بمعنی أن لا يكون المجمِعون أو جمله معتـدّ بها منهم قـد صرَّحوا بمـدركٍ محـدّدٍ لهم من آيه أو روايه أو غيرهما واسـتندوا إليه فِی كلماتهم، ولا يكون هناك مدرك معيّن من المحتمل اسـتناد المُجمِعين إليه اِحْتِمَالاً معتدّاً به، وَإِلاَّ كان المهم تقييم ذلك المدرك وتمحيص الإجماع من خلال تمحيصه.

نعم، فِی هذه الحاله قد يشكّل استناد الْمُجْمِعِينَ إلی المدرك الْمُعَيَّن قوهً فيه ويكمّل ما يبدو من نقصه.

ومثال ذلك أن يثبت فهم معنی مُعَيَّن للروايه مِنْ قِبَلِ كُلّ الفقهاء المتقدمين القريبين من عصـر تلك الروايه والمتاخمين لها؛ فَإِنَّ ذلك قد يقضی عَلَی تشكيكنا نحن فِی ظهورها فِی ذاك المعنی، ويورثنا الوثوق بذاك الظُّهُور، نظراً إلی قرب أولئك من عصر النص وإحاطتهم بكثير من الظروف المحجوبه عنّا.

إذن، فالإجمـاع فِی مثـل هــذه الحـاله يعزّز ذاك المـدرك، فـإذا كنّا نَشُـكُّ فِی صِـحَّه المـدرك وفسـاده فقـد ينفعنـا حِسَـاب الاِحْتِمَالاَتِ لإثبات صِحَّه المدرك الَّذِی تمسّكوا به جَمِيعاً، وقد تَقَدَّمَ ذكر هذا المطلب عند الْكَلاَم عن الإجماع المدركی.

الثَّالِث: أن لا توجد قرائن مزاحمه لكاشفيه الإجماع وشواهد عكسيه تَدُلُّ عَلَی أَنَّهُ فِی عصر الرواه وَالْمُتَشَرِّعَه المعاصرين للأئمه × لم يكن يوجد ذلك الاِرْتِكَاز والوضوح فِی الرؤيه الَّذِی يُرَاد اكتشافه من خلال إجماع الفقهاء المتقدمين.

والوجه فِی هـذا الشَّرْط واضـح بعد أن عرفنا كَيْفِيَّه كشف الإجماع عَنِ الدَّلِيلِ الشَّرْعِیّ ودور الوسـيط (وهو الاِرْتِكَاز) الَّذِی تقدّم ذكره فِی هذا الكشف؛ فَإِنَّهُ مع وجود قرائن تنفی وجود الاِرْتِكَاز فِی الطبقه المعاصـره للمعصوم × سوف تكون القرائن معارضـه لكشف الإجماع ومانعه عن إنتاج قوانين حِسَاب الاِحْتِمَال.

ص: ۴۵۹

ومن أمثله ذلـک مـا ذکره سَيِّدُنَا الأسْتَاذُ الشَّهِيـدُ فِی بحث طهـاره الکتابی ونجاسـته حيث اسـتند إلی قرائن عديـده تنفی وجود ارتکاز لدی الطبقه المعاصره للمعصومين ^ الَّتِی ورثها الفقهاء الأقدمون بشأن نجاسه الکتابی ذَاتاً، ومن جمله هذه القرائن نفس روايات الباب الَّتِی جعلها القائلون بالنجاسه أحد أدلّتهم، حيث اسـتَنتج رحمه الله من طرز الأسـئله الوارده فِی تلک الروايات عَلَی ألسـنه الرواه ومن صـياغتها أن النجاسه الـذَّاتِيَّه للکتابی لم تکن مرکوزه عند السائل، من قبيل السؤال عن جواز الأکل مع الکتابی مع العلم بأنه يشرب الخمر ويأکل الميته؛ فَإِنَّ هذه الصياغه من السؤال قرينه عَلَی أن النجاسه الذَّاتِيَّه للکتابی لم تکن مرکوزه عند السائل، وَإِلاَّ لم يکن السائل بحاجه إلی افتراض العلم بأن الکتابی يشرب الخمر ويأکل الميته، کما يُعرف هذا من روايه الحميری وغيرها((۱)).

وعليه فـإذا أجمع الفقهـاء الأقـدمون عَلَی النجـاسه الـذَّاتِيَّه لم يکن إجماعهم کَاشِـفاً عن الاِرْتِکَاز الکاشف عن السُّنه الـدَّالَّه عَلَی النجاسه؛ وذلک لوجود القرائن المعارضه لکاشفيه الإجماع هذه.

الرَّابع: أَنْ تَکُونَ المسأله من المسائل الَّتِی لا مجال لتلقّی حکمها عَادَةً إلا مِنْ قِبَلِ الشَّارِع، أی: لا يُترقّب حلّها إلا ببيان من الشَّارِع کنجـاسه الثعلب مثلاً، وَأَمَّا إذا کـانت من المسائل الَّتِی يترقّب حلّها بغير تصـدّی الشَّارِع، کما إذا کانت المسأله مِمَّا يمکن تلقی حکمه من قاعده عَقْلِيَّه أو عُقَلَائِيَّه مثلا، أو کانت مسأله تفريعيه يمکن اسـتفاده حکمها من عموم دليل أو إطلاق أو کانت مسأله تطبيقيه لقاعـده أوليه واضـحه ومسـلّمه، فلا يَتِمّ اکتشاف الاِرْتِکَاز من خلال الإجماع؛ إذ من المحتمل اعتماد الْمُجْمِعِينَ عَلَی غير الاِرْتِکَاز، وهذا الشَّرْط بالإمکان إرجاعه إلی الشَّرْط الثَّانِی تحت جامع واحد.

ص: ۴۶۰

۱- (۱) - راجع: العـاملی، وسائل الشـيعه: ج۱، ص۱۶۵، الباب ۳ من أبواب نجـاسه أسـئار أصـناف الکفار، وأيضا الوسائل: ج۲، ص۱۰۱۸-۱۰۲۰، الباب ۱۴ من أبواب نجاسه الکافر.

هذه هی أهم الشروط المساعده عَلَیٰ كشف الإجماع.

والآن بعد أن عرفنا المبنی الصَّحِیح فِی حُجِّیَّه الإجماع وكشفه عَنِ الدَّلِیلِ الشَّرْعِیِّ وأنه وَالتَّوَاتُر قائمان عَلَیٰ أساس واحد وهو حِسَاب الاِحْتِمَالاَتِ رغم الفوارق الَّتِی ذكرناها، وعرفنا أن كشفه عَنِ الدَّلِیلِ الشَّرْعِیِّ إِنَّمَا هو بتوسط الارتكاز المتلقّی من الجیل المعاصر للأئمه ×، وعرفنا الجواب عَلَیٰ الإشكالات الوارده عَلَیٰ الإجماع، وعرفنا الشروط المساعده عَلَیٰ كشف الإجماع، بعد هذا كله تبقی نقطه واحده ینبغی ذكرها فِی ختام هذا البحث وهی عباره عن مقدار دلاله الإجماع، أَیْ: أَن الإجماع حینما ینعقد عَلَیٰ شیء وتتم فیه الأمور الَّتِی ذكرناها وتتوفر الخصوصیات اللازمه فَسَوْفَ یكون لمقعده قدر متیقن ویكون له أَیْضاً إطلاق یشمل ما زاد عَلَیٰ الْقَدْر الْمُتَیَقَّن.

الإجماع الْمُرَكَّب/ وسائل الیقین الْمَوْضُوعِیّ الاستقرائی/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصُول بحث الأصول

Your browser does not support the audio tag.

العنوان: الإجماع الْمُرَكَّب/ وسائل الیقین الْمَوْضُوعِیّ الاستقرائی/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصُول

فَمَثَلاً ـ فِی الجاهل بالحكم قام الإجماع عَلَیٰ أَنَّهُ معذور فِی الجهر والإخفات والقدر المتیقن من معقده القراءه فِی الركعتین الأولیین، وما زاد عَلَیٰ القراءه فِی الركعتین الأولیین یشمله المعقد بإطلاقه.

وأیضا الْقَدْر الْمُتَیَقَّن من معقده هو الجهل الخالص، وما زاد علیه وهو الجهل المقترن بالعلم الإجمالی بوجوب الجهر فِی بعض الفرائض والإخفات فِی البعض الآخر مِنْ دُونِ معرفتهما تفصیلاً یشمله المعقد بإطلاقه.

ومثال آخر: قیام الإجماع عَلَیٰ ثبوت الخُمس فِی أرباح المكاسب، والقدر المتیقَّن من معقده إِنَّمَا هو بعد المؤونه واستثنائها، وما زاد علیه وهو ما قبل استثناء المؤونه یشمله المعقد بإطلاقه، وهكذا فِی سائر الأمثله، فهل المقدار الَّذِی یثبت بالإجماع خصوص الْقَدْر الْمُتَیَقَّن أم یشمل ما زاد علیه أَیْضاً؟

ص: ۴۶۱

والجواب أن كشف الإجماع لما كان قَائِماً عَلَیٰ أساس تجمّع أنظار أهل الفتوی عَلَیٰ قَضِیَّه واحده، فلذا یختص هذا الكشف بالقدر المتیقن والمتفق علیه فلا یَتِمّ الإجماع إلا بِالنِّسْبَهِ لذاك المقدار، والنكته هی أن كاشفه الإجماع عن الْقَدْر الْمُتَیَقَّن لمعقده أقوی من كَاشِفِیَّته عن إطلاق المعقد رغم كون الإجماع قَائِماً عَلَیٰ المطلق؛ فَإِنَّ كشف الإجماع عن أصل الحكم بنحو الْقَضِیَّه المهمله أقوی دَائِماً من كشفه عن الإطلاقات التفصیلیه للحكم؛ وذلك لما عرفناه سابقاً من أن كشف الإجماع یعتمد عَلَیٰ ما یشیر إلیه من الاِرْتِكَاز فِی طبقه الرواه وأمثالهم.

وحینما نلاحظ الاِرْتِكَاز المكتشَف بالإجماع نجد أن احتمال وقوع الخطأ فِی تشخیص حدود هذا الاِرْتِكَاز وامتداداته مِنْ قِبَلِ الْمُجْمِعِینَ أقوی نسبیا من احتمال خطئهم فِی أصل إدراك ذاك الاِرْتِكَاز وتشخیصه؛ فَإِنَّ الاِرْتِكَاز أمر معنوی غیر منصبّ فِی ألفاظ محددَّه؛ فقد یكتنف الغموض بعض امتداداته وإطلاقاته، وهذا بخلاف أصله؛ فَإِنَّهُ واضح مشخَّص غیر غامض.

هـذا تمام الْكَلَام فِی الجهه الأولی من جهات البحث الثلاث، أی: البحث عن الإجماع المحصَّل البسـیط، وقد عرفت أَنَّهُ حجه فِی الجمله.

الجهه الثَّانیه: الإجماع المرکَّب

وَأَمَّا الجهه الثَّانیه (أی: البحث عن الإجماع المحصَّل الْمُرَکَّب) کما إذا تتّبع الفقیه بنفسه أقوال الفقهاء فِی مسأله صلاه الجمعه فِی عصر الغیبه، فوجدهم منقسمین إلی قولین فقط، فهناک مَن یقول منهم بالوجوب، وهناک مَن یقول منهم بالاستصحاب، ولا یوجد قول ثالث فِی المسأله (کالقول بالحرمه مثلاً) فهذا معناه أن کلا الطرفین متفق عَلَی نفی القول الثَّالِث، أی: عَلَی عدم الْحُرْمَه. فالإجماع عَلَی نفی القول الثَّالِث وعدم الْحُرْمَه مرکب من القائلین بالوجوب والقائلین بالاستصحاب، فهل هذا الإجماع حجه لدی الفقیه الَّذِی استحصله لنفی القول الثَّالِث ولإثبات عدم الْحُرْمَه بحیث یصلح له أن یستند إلی رأی مجموع الفقهاء المختلفین حول الوجوب والاستصحاب ویُفتی بعدم الْحُرْمَه نَظَراً إلی أَنَّهُ لم یقل بها أحد منهم، أم لا؟ هنا صورتان:

الأولى: أن نفترض أن كلاًّ من القائلين بالوجوب والقائلين بالاستصحاب ينفى القول الثَّالِث (أعنى القول بالحرمه بقطع النَّظَر عن قوله)، أى بصوره مستقله عن تبيّنه لرأيه، بحيث حتَّى لو شَكّ فِى رأيه الَّذِى اختاره وتبنّاه لا يشك فِى نفى القول الثَّالِث، فكل واحد من هؤلاء الفقهاء الْمُجْمِعِينَ عَلَىٰ عدم الْحُرْمَه يبنى عَلَىٰ عدم الْحُرْمَه حتَّى لو كان خاطئاً فِى اختياريه الوجوب أو الاستصحاب.

الثَّانيه: أن نفترض أن كُلّ واحد منهم إنَّمَا ينفى القول الثَّالِث بلحاظ أَنَّهُ قد تبنّى القول بالوجوب أو القول بالاستصحاب، فنفيه للقول الثَّالِث مرتبط بإثبات ما تبنّاه من رأى، بحيث لو شَكّ فِى رأيه الَّذِى اختاره فلم يعلم القائل بالوجوب أن الوجوب صحيح أم لا لَشَكَّ حتَّى فِى نفى القول الثَّالِث ولاحتَمَلَ الْحُرْمَه، وكذلك لو لم يعلم القائل بالاستصحاب أن الاستصحاب صحيح أم لا لشكّ فِى نفى الْحُرْمَه ولاحتَمَلَ الْحُرْمَه؛ لأَنَّ نفى كُلّ واحد للقول الثَّالِث (أى: الْحُرْمَه) كان فِى طول اختياره الوجوب أو اختياره الاستحباب من باب استلزام القول بالوجوب أو بالاستحباب نفى الْحُرْمَه، فهو لا يبنى عَلَىٰ عدم الْحُرْمَه مُطْلَقاً حتَّى لو كان خاطئاً فِى اختياره الوجوب أو الاستحباب، بل يبنى عَلَىٰ ذلك لأنه يرىٰ نفسه مصيباً فِى اختياره الوجوب أو الاستحباب.

الإجماع الْمُرَكَّب/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِيّ الاستقرائى/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصول بحث الأصول

.Your browser does not support the audio tag

العنوان: الإجماع الْمُرَكَّب/ وسائل اليقين الْمَوْضُوعِيّ الاستقرائى/إثبات الصدور/الأدله المحرزه/علم الأُصول

أَمَّا فِى الصُّورَه الأولى فالإجماع حجه فِى نفى القول الثَّالِث عَلَىٰ جميع المبانى المتقدمه فِى حُجِّيَّه الإجماع؛ لأَنَّهُ فِى الحقيقيه يرجع إلى الإجماع البسيط عَلَىٰ نفى القول الثَّالِث وعدم الْحُرْمَه فِى المثال ما دام كُلّ واحد من الفقهاء بانياً عَلَىٰ عدم الْحُرْمَه حتَّى لو كان خاطئاً فِى القول الَّذِى اختاره فِى المسأله، فتنطبق المبانى كُلّهَا كما هو واضح.

ص: ۴۶۳

وَأَمَّا فِى الصُّورَه الثَّانيه فَلاَ بُدَّ من التفصيل بين المبانى المتقدمه لحجيه الإجماع:

١)- فبناءً عَلَىٰ المبنى الأَوَّل القائل بِحُجِّيَّه الإجماع من باب قاعده اللُّطْف القائله بأن من لطف الله تعالى عَلَىٰ عباده أن لا يجعلهم يجمعون عَلَىٰ الخطأ وأن يُوجِد قولاً بالواقع.

إذن، فالإجماع الْمُرَكَّب هنا حجه فِى نفى القول الثَّالِث (أى: نفى الْحُرْمَه فِى المثال) إذ لو كان كلا القولين (القول بالوجوب والقول بالاستحباب فِى المثال) خطأً وكان القول الصَّحِيح فِى الواقع هو القول الثَّالِث (أى: القول بالحرمه)، فحيث أن هذا لا قائل به حسب الفرض، إذن فيكون ذلك منافياً للطف الله تعالى بعباده، فالعقل الْعَمَلِيّ يدرك أن القول الثَّالِث لَيسَ صحيحاً واقعاً وَإِلاَّ لأَوْجَدَ اللهُ تعالى مَن يقول به، وهذا معناه أن الإجماع الْمُرَكَّب حجه فِى الكشف عن عدم صِحَّه القول الثَّالِث.

٢)- وكذلك الحال لو بنينا عَلَىٰ ما تَقَدَّمَ (فِى البحث عن حُجِّيَّه الإجماع بقاعده اللطف) من تطوير تلك الفكره وتطبيقها عَلَىٰ الإمام × بدعوى أن عليه إيصال الحق والواقع إلى النَّاس ولو بإلقاء الخلاف بِالنَّحْوِ الَّذِى لا ينافى التستّر، فإذا لم يكن هناك

خلاف فَسَوْفَ نستكشف دخوله × فِى الْمُجْمِعِينَ؛ فَإِنَّهُ بناءً عَلَىٰ هذا المبنى أَيْضاً يكون الإجماع الْمُرَكَّب هنا حجه فِى نفى القول الثَّالِث؛ إذ لو كان كلا القولين خطأً وكان الصَّحِيح هو القول الثَّالِث لكان عَلَىٰ الإمام × إيصاله إلى النَّاس. وحيث لم يكن هناك خلاف فِى نفى القول الثَّالِث فَسَوْفَ نستكشف دخوله × فِى أحد القولين، فيكون أحدهما حَقّاً وحجةً فينتفى القول الثَّالِث به.

٣)- وكذلك الحال لو بنينا عَلَىٰ المبنى الثَّانِى القائل بِحُجِّيَّه الإجماع عَلَىٰ أساس التعبد الشَّرْعِىّ استناداً إلى الحديث المروى لا تجتمع أمتى عَلَىٰ الضلاله؛ فَإِنَّهُ يكون الإجماع الْمُرَكَّب هنا حجه فِى نفى القول الثَّالِث؛ إذ قد اجتمعت الأمه عَلَىٰ قولين فقط ونَفَت القول الثَّالِث، فيكون نفيها حجةً تعبّداً.

ص: ۴۶۴

۴)- وَأَمّا بناءً عَلَىٰ المبنى الثَّالِث القائل بِحُجِّيَّه الإجماع بحكم العقل النَّظَرِيّ، فإن بنينا عَلَىٰ ما تَقَدَّمَ من قولهم بأن الإجماع يكشف عن صِحَّه معقده عَلَىٰ أساس الملازمه بينهما لاستحاله خطأ الجميع، فَمَن يؤمن بالاستحاله يجب أن يُرى أَنَّهُ ل يؤمن بها فِي خصوص الإجماع البسيط، أم يؤمن بها حَتَّى فِي الإجماع الْمُرَكَّب؟ فعلى الثَّانِي يُلتزم بنفى القول الثَّالِث فِي المقام، بخلافه عَلَىٰ الأَوَّل.

۵)- وَأَمّا إن بنينا عَلَىٰ ما هو الصَّحِيح من أن كشف الإجماع عن صِحَّه معقده قائم عَلَىٰ أساس حِسَاب الاِحْتِمَالاَتِ وتعاضد القرائن الناقصه بعضها بالبعض، فهذا لا يأتى فِي الإجماع الْمُرَكَّب؛ لأَنَّنَا قد أحرزنا خطأ أحد القولين؛ فقد خسرنا إذن قسماً من القرائن الناقصه الدخيله حسب الفرض فِي تَمَامِيَّه كاشفيه الإجماع، والمفروض أنهم لم يتفقوا عَلَىٰ نفى القول الثَّالِث بِغَضِّ النَّظَرِ عمّا اختاروه كى يبقى الكشف عن نفى القول الثَّالِث ثابتاً رغم الخطأ فِي أحد القولين.

إذن، فعلى مبنانا لا يكون الإجماع الْمُرَكَّب حجه فِي نفى القول الثَّالِث فِي هذه الصُّورَه؛ لأَنَّ حُجِّيَّه الإجماع إِنَّمَا هى باعتبار كشفه الناشئ من تجمّع الْقِيمَه الاِحْتِمَالِيَّه لعدم الخطأ، وفى المقام نعلم بالخطأ عند أحد الفريقين المتنازعين، وهذا يعنى أننا نعلم أن الْقِيمَه الاِحْتِمَالِيَّه الموجوده فِي مجموع الفتاوى لنفى القول الثَّالِث قسم منها غير مصيب للواقع جزماً، للعلم بكذبه نتيجه التنازع الموجود، وهذا لا يؤدى إلى تقليل الْقِيمَه الاِحْتِمَالِيَّه للإجماع الْمُرَكَّب عن الإجماع البسيط كمّاً فقط، بل وكيفاً أَيْضاً؛ وذلك للتعارض وكون كُلّ قيمه احتماليه لأحد القولين منفيا بالقيمه الاِحْتِمَالِيَّه للقول الآخر المخالف له، وكذلك تكون الْقِيمَه الاِحْتِمَالِيَّه لنفى القول الثَّالِث؛ فَإِنَّ الْقِيمَه الاِحْتِمَالِيَّه لنفى القول الثَّالِث اللازمه لأحد القولين منفيه بالقيمه الاِحْتِمَالِيَّه للقول المخالف.

وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْقِيمَه الاِحْتِمَالِيَّه لِكَلّ من القولين مع لازمه (وهو نفى القول الثَّالِث) منفيه بالقيمه الاِحْتِمَالِيَّه للقول الآخر.

إذن، فلا يمكن أن تدخل الْقِيمَه الاِحْتِمَالِيَّه كُلّهَا فِى تكوين الكشف للإجماع الْمُرَكَّب، بسبب التعارض الموجود بينها كما هو واضح.

هذا تمام الْكَلاَم فِى الجهه الثَّانيه من جهات البحث الثلاث، أى: البحث عن الإجماع المحصّل الْمُرَكَّب، وقد عرفت أَنَّهُ لَيْسَ حجّه عَلَىٰ مبنانا فِى نفى القول الثَّالِث وليس كَاشِفاً عنه.

بعد ذلك ننتقل - إِنْ شَاءَ اللَهُ تَعَالَى - إلى الجهه الثَّالثه وهى البحث عن الإجماع المنقول.

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان بإشراف آیة الله الحاج السید حسن فقیه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدینیة والثقافیة والعلمیة معتمداً علی النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائیین والمثقفین فی الجامعات والحوزات العلمیة.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراکز القائمة بتوفیر المصادر فی العلوم الإسلامیة وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول علی مصادرها أحیاناً، تهدف مؤسسة القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان إلی التوفیر الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلی الباحثین فی العلوم الإسلامیة وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الکترونیة من الکتب والمقالات العلمیة والدراسات المفیدة وهی منظمة فی برامج إلکترونیة وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثین والمثقفین والراغبین فیها.

وتحاول المؤسسة تقدیم الخدمة معتمدة علی النظرة العلمیة البحتة البعیدة من التعصبات الشخصیة والاجتماعیة والسیاسیة والقومیة وعلی أساس خطة تنوی تنظیم الأعمال والمنشورات الصادرة من جمیع مراکز الشیعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامیة وتعالیم القرآن وآل بیت النبیّ علیهم السلام

تحفیز الناس خصوصا الشباب علی دراسة أدقّ فی المسائل الدینیة

تنزیل البرامج المفیدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثین والمحققین فی الحوازت العلمیة والجامعات

توسیع عام لفکرة المطالعة

تهمید الأرضیة لتحریض المنشورات والکتّاب علی تقدیم آثارهم لتنظیمها فی ملفات الکترونیة

السیاسات:

مراعاة القوانین والعمل حسب المعاییر القانونیة

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراکز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتینیة وتکرار المحاولات السابقة

العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فى نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:
طبع الكتب والملزمات والدوريات
إقامة المسابقات فى مطالعة الكتب
إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فى الأمكنة الدينية والسياحية
إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية
افتتاح موقع القائمية الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com
إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...
الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها
تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms
إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس
إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين
إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛
١.JAVA
٢.ANDROID
٣.EPUB
۴.CHM
۵.PDF
۶.HTML
٧.CHM
٨.GHB
إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية
١.ANDROID
٢.IOS
٣.WINDOWS PHONE
۴.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقـدم بكلمـة الشـكر والتقـدير إلى مكاتب مراجع التقليـد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسـسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فى تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.
عنوان المكتب المركزى

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونى : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزى ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.